کے لیے مولانا نے تحریر فرمائے تھے، اور اسکے دوسرے اڈیشن میں چھپ بھی چکے ہیں، آخر میں غالب کے ان اردو و فارسی اشعار کو جمع کیا گیا ہے جو مولانا نے اپنی تحریروں میں استعمال کیے ہیں، دونوں حصے فاضل مرتب کے مفید توضیحی حواشی سے مزین ہیں، مولانا نے مہر صاحب کی کتاب پر بے اطمینانی کے زمانہ میں نوٹ لکھے تھے، اس لیے وہ بلا ترتیب تھے اور ان میں بعض فروگذاشتیں بھی رہ گئی تھیں، فاضل مرتب نے ان کو مرتب کرکے انکی تصحیح بھی کر دی ہے، کتاب کے مقدمہ میں مولانا کی غالب سے دلچسپی اور دونوں کی مشترک خصوصیات کا دلچسپ انداز میں ذکر ہے، کتاب بڑی خوش مذاقی اور سلیقہ سے مرتب کی گئی ہے، اس کی اشاعت سے ایک اہم یادگار تحریر محفوظ ہو گئی اور غالبیات میں ایک قابل قدر اضافہ ہوا،

پیام تعلیم ذاکر نمبر:- مرتبہ مولوی محمد حسین حسان صاحب ندوی، اوسط سائز، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ صفحات ۸۰ قیمت ۷۰ پیسے، پتہ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔

بچوں کی تعلیم و تربیت کا جامعہ میں ہمیشہ سے خاص اہتمام رہا ہے، اس مقصد کے لیے ڈاکٹر ذاکر حسین خاں مرحوم کی تحریک سے "پیام تعلیم" جاری کیا گیا تھا، اس میں وہ خود بھی کبھی کبھی لکھتے رہتے تھے، اس لیے یہ رسالہ درحقیقت ان ہی کی یادگار ہے، ان کی وفات کے بعد اس نے خاص نمبر نکالا ہے، یہ نمبر ڈاکٹر صاحب مرحوم کے متعلق مختلف النوع آسان اور عام فہم مضامین اور نظموں کا بہت مفید مجموعہ ہے، اور اس سے بچوں سے دلچسپی، ان کے قومی و ملی خدمات، انکے تعلیمی کارناموں ان کی زندگی اور دلآویز شخصیت کے بہت سے پہلو سامنے آجاتے ہیں، بیشتر مضمون نگار ڈاکٹر صاحب سے قریبی تعلق رکھنے والے ہیں، اس لیے ان کے مضامین میں ڈاکٹر صاحب کی صحیح تصویر بھی ہے اور تاثر بھی، ان کی زندگی ہر عمر کے لوگوں کے لیے سبق آموز تھی، اس لیے یہ نمبر بھی سب کے لیے سبق آموز ہے۔

"ض"

جلد ۱۰۴ ماہ جمادی الاولیٰ ۱۳۸۹ھ مطابق ماہ اگست ۱۹۶۹ء عدد ۲

مضامین

مقالات

تلخیص و تبصرہ

ادبیات

باب التقریظ والانتقاد

شذرات

مغربی تہذیب، اسکی صنعتی ترقی اور سائنس کی فتوحات محض مادیات تک محدود نہیں بلکہ انھوں نے عقائد و افکار کی دنیا میں بھی انقلاب پیدا کر دیا ہے جس کے اثرات سے مذہب بھی محفوظ نہیں، اس نے مذہب کے متعلق بھی بہت سے نئے نئے مسائل پیدا کر دیے ہیں اور مختلف اسباب و عوامل کی بنا پر جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں، اسلام خاص طور سے اسکا نشانہ ہے، اور علم و فن کی ساری قوت اسکے مقابلہ میں لگا دی ہے، اس لیے اس کا اصل مقابلہ اسلام ہی سے ہے، اس تہذیب کا ظاہری لباس اتنا دلفریب ہے اور اسکی ایجادات اور بے قید آزادی نے نفس کے مطالبات کی آسودگی اور عیش و تنعم کے اتنے سامان مہیا کر دیے ہیں کہ اسکی ترغیبات سے بچنا بہت مشکل ہے، اور اسکی پشت پناہی کیلئے علوم و فنون کی پوری فوج اور سائنس کی پوری قوت موجود ہے جسکے کارناموں سے انکار نہیں کیا جا سکتا، اس لیے مذہب و معاشرت کے متعلق بھی اسکے خیالات معیار بن گئے ہیں، اور دنیا کی تمام قومیں انکو قبول کرتی اور اپنے مذہب کو انکے بنائے ہوئے سانچے میں ڈھالتی جاتی ہیں جن سے مسلمان بھی مستثنیٰ نہیں ہیں، لیکن ان دونوں میں بڑا فرق ہے، مغربی قوموں نے تو مذہب سے اپنا پیچھا چھڑا لیا ہے، انکے یہاں صرف نام کے لیے مذہب رہ گیا ہے، انکی تقلید میں مشرقی قوموں نے بھی دین و دنیا کو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر دیا ہے، مذہب صرف عبادت گاہوں کے اندر محض رسوم تک محدود ہو گیا ہے، اسکے باہر دنیاوی امور و معاملات میں اسکا کوئی دخل باقی نہیں ہے لیکن اسلام ایک مکمل طور پر ضابطۂ حیات ہے جس سے مسلمانوں کی زندگی کا کوئی شعبہ بھی باہر نہیں ہے۔

لیکن مغربی تہذیب اور اسکے اثرات اسقدر دنیا پر چھا گئے ہیں کہ مذہب خصوصاً اسلام کے بارہ میں جو مسائل اور شکوک و شبہات اس نے پیدا کر دیے ہیں، اگر انکا حل نہ نکالا گیا تو مسلمان بھی اس سیلاب میں بہ جائیں گے، بلکہ اسلامی ملک بہے چلے جا رہے ہیں، مسلمان علما و مفکرین کو اس خطرہ کا احساس اسلامی ملکوں پر مغربی تہذیب کی یلغار کے ساتھ ہی ہو گیا تھا، چنانچہ انھوں نے اپنے اپنے زمانہ میں اپنے اپنے ذوق و نظر کے مطابق اس خطرہ کو روکنے کی کوشش کی،

لیکن ان میں بہت کم لوگ اعتدال پر قائم رہ سکے، عموماً ان کا انداز تاویل اور معذرت خواہی کا رہا، تاہم اس سے بھی کسی نہ کسی حد تک فائدہ پہنچا، اب زمانہ بہت آگے بڑھ گیا ہے، نئے نئے مادی نظریوں اور انکے نظاموں نے جو عقل و دانش اور علم و فن کے اسلحہ سے پوری طرح مسلح ہیں، بہت سے نئے مسائل پیدا کر دیے ہیں، اس لیے اس زمانہ میں یہ ضرورت اور بڑھ گئی ہے، اس ضرورت کے پیش نظر جامعہ ملیہ کے چند اہل علم اور اصحاب فکر نے "اسلام اور عصر جدید" کے نام سے ایک سوسائٹی قائم کی ہے، اور اسی نام سے اردو میں ایک رسالہ بھی نکالا ہے، اس کا انگریزی اڈیشن بھی نکالنے کا ارادہ ہے، اس سوسائٹی کے روح رواں ڈاکٹر عابد حسین صاحب ہیں، انھوں نے اس مقصد کے لیے دنیائے اسلام کا سفر کر کے یہاں کے علما و مفکرین سے تبادلۂ خیالات بھی کیا ہے،

اس مقصد کی ضرورت و اہمیت مسلم ہے، ہندوستان کے نئے حالات میں اس کی اور بھی ضرورت ہے، لیکن یہ راہ بڑی نازک اور خطرناک ہے، اس میں ادنی لغزش سے ایک خطرہ سے بچنے میں دوسرے خطرہ میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہے، اور اس کام کو وہی لوگ انجام دے سکتے ہیں جو جدید نظریات و رجحانات اور نئے مذاہب فکر اور ان کے فلسفوں سے واقفیت کے ساتھ دین میں بھی بصیرت رکھتے ہوں، اور ان کا مقصد اسلام کو مغربی افکار کے سانچے میں ڈھالنا نہیں بلکہ اس کو آمیزش سے پاک کر کے اس کی اصلی شکل میں پیش کرنا، اور اس کی روح اور بنیادوں کو قائم رکھتے ہوئے ان کی روشنی میں اس کی عقلی تعبیر اور جدید ذہن کے لیے قابل قبول بنانا ہو، یہ کوئی نیا کام نہیں ہے، ہر زمانہ کے متکلمین اس کو کرتے چلے آئے ہیں، لیکن اس کام میں اس کو بھی پیش نظر رکھنے کی ضرورت ہے کہ مذہب و معاشرت کے متعلق مغربی تہذیب کا ہر نظریہ اور ہر معیار قابل قبول نہیں، جو چیزیں اسلام کے مزاج سے متصادم ہوں، ان پر کھل کر تنقید کی جائے، اور مدلل طریقہ سے اسکی خرابیاں واضح کی جائیں۔

مغربی تہذیب کی صنعتی ترقی، سائنس کی ایجادات و انکشافات اور ان کے فوائد سے کسی کو بھی انکار نہیں، یہ بھی تسلیم ہے کہ اسکی بعض خوبیاں قابل تقلید ہیں، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس کے مادی تصور حیات اور شخصی آزادی کے تصور نے اس کو اخلاق و روحانیت اور شرافت انسانی سے عاری کرکے محض بندۂ نفس اور مشینی حیوان بنا دیا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج مغرب کا انسان قلبی سکون کی دولت سے محروم ہوگیا ہے، اور اس کی زندگی سراپا اضطراب بن گئی ہے، اور اس کی ایجادات، ٹکنالوجی اور صنعتی ترقیاں دنیا کے لیے رحمت سے زیادہ زحمت بنتی جا رہی ہیں، جس کے انجام سے خود مغربی مفکرین مضطرب ہیں، اور اس کا حل ڈھونڈھ رہے ہیں، اس لیے اسکی بڑی ضرورت ہے کہ اس مادی تصور حیات کی خرابیاں پوری طرح ظاہر کی جائیں، اور یہ دکھایا جائے کہ انکو صرف اخلاق و روحانیت کے دامن میں پناہ مل سکتی ہے جس کا سب سے متوازن سرچشمہ اسلام ہے، مدافعت کے ساتھ حملہ کی بھی ضرورت ہو، جس کا نمونہ اقبال کا کلام ہے۔

اس مسئلہ پر ڈاکٹر عابد حسین صاحب سے زبانی مختصر گفتگو ہوئی تھی، اس مختصر نوٹ میں بھی تفصیلی اظہار کی گنجائش نہیں ہے انشاء اللہ آیندہ مستقل مضمون میں تفصیل سے ہم اپنے خیالات پیش کریں گے، ڈاکٹر صاحب مذہبی جذبہ رکھتے ہیں، اور اخلاص کے ساتھ اسلام اور مسلمانوں کو مغربی تہذیب کے حملہ سے بچانا چاہتے ہیں، اور اس بارہ میں انکے خیالات بہت متوازن ہیں جس پر اسلام اور عصر جدید کے پہلے نمبر کا افتتاحیہ شاہد ہے، سوسائٹی کے بعض اور ارکان سے بھی اسی کی توقع ہے، ابھی اس رسالہ کے دو نمبر نکلے ہیں اور دونوں مفید علمی مضامین پر مشتمل ہیں، محترم بزرگ ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی کا مضمون بہت خوب ہو، انھوں نے اسلام کی اساسی تعلیمات کو بڑی خوبی سے دکھایا ہو، مذہبی مضامین کا یہی انداز ہونا چاہیے، سوسائٹی کے کاموں کا پورا اندازہ آگے چل کر ہوگا، آیندہ توقعات کی امید پر ہم سوسائٹی اور اس کے رسالہ کا خیر مقدم کرتے ہیں، اور ہم کو اس پر مسرت ہے کہ جامعہ کے حلقہ سے ایک آواز تو اسلام کی حمایت کے لیے بلند ہوئی، ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ سوسائٹی کو صراط مستقیم پر قائم رکھے اور اس کے مقاصد میں کامیاب فرمائے۔

مقالات

مجازاتِ قرآن: شریف رضی

از

جناب مولانا مقتدیٰ حسن صاحب اعظمی فاضل جامعہ ازہر مصر

مجازاتِ قرآن

مجازاتِ قرآن کے عنوان پر سب سے پہلے ابو عبیدہ معمر بن المثنی متوفی ۲۰۹ھ نے ایک کتاب تصنیف کی تھی، جو اس موضوع کی سب سے قدیم کتاب مانی جاتی ہے، اس سے پہلے ائمہ اور رواۃ فن صرف زبانی درس و تدریس پر اکتفا کرتے تھے، ابو عبیدہ کے زمانہ سے جب تصنیف کا باقاعدہ رواج ہوا تو ائمۂ فن نے اس کی طرف توجہ کی، چنانچہ ابن ندیم نے ابو عبیدہ کی سو سے زیادہ تصنیفات کا نام لیا ہے[1]، ابو عبیدہ کی مذکورہ کتاب ۱۹۵۴ء میں قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے،

اس موقع پر یہ بات ملحوظ رہے کہ ابو عبیدہ نے اپنی کتاب "مجازات القرآن" میں لفظ "مجاز" کے اصطلاحی مفہوم کو جو لفظ "حقیقت" کا مقابل ہے، پیش نظر نہیں رکھا ہے، بلکہ اس لفظ سے ان کا مقصد ہے "الفاظ قرآنی کے مفہوم تک پہنچنے کا راستہ یا طریقہ"، یعنی انھوں نے قرآن کے غریب اور مشکل الفاظ کی شرح و توضیح کو پیش نظر رکھا ہے، اور علماء بلاغت کے یہاں اس لفظ کا جو اصطلاحی مفہوم ہے وہ ابو عبیدہ کے دائرۂ بحث سے خارج ہے، اس کا ثبوت خود کتاب کے

---

[1] ڈاکٹر احمد امین: فجر الاسلام ص ۱۹۸ و مابعد

مقدمہ کی اس عبارت سے ملتا ہے:

فلم یحتج السلف ولا الذین	یعنی اسلاف خصوصاً نزولِ وحی کے زمانہ
ادرکوا وحیه الی النبی صلی اللہ علیه وسلم	میں موجود لوگوں کو قرآن کے معانی کے بارے
ان یسألوا عن معانیه لانهم	میں سوال کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ انکی زبان
کانوا عرب الالسن، فاستغنوا	عربی تھی، اور اپنی زبان دانی کی وجہ سے وہ
بعلمهم عن المسألة عن معانیه	قرآن کے مفہوم اور اس کے مختلف طرزِ بیان
وعما فیه مما فی کلام العرب مثله	کے بارے میں کسی قسم کے سوال سے بے نیاز
من الوجوه والتلخیص، وفی القرآن	تھے، پھر اعراب کی مختلف صورتوں، مشکل
مثل ما فی الکلام العربی من وجوه	الفاظ اور معانی کے اعتبار سے قرآن
الاعراب، ومن الغریب والمعانی[1]	کلام عرب ہی کے مثل تھا۔

اس عبارت سے قطع نظر کتاب پر نظر ڈالنے سے بھی یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ لفظ "مجاز" سے ابو عبیدہ کا مقصود اس کا اصطلاحی معنی نہیں، بلکہ قرآن کے الفاظ کی تفسیر و تشریح ہے۔ ابو عبیدہ نے سورہ فاتحہ سے لیکر آخر قرآن تک ایک ایک سورہ پر گفتگو کی ہے، اور الفاظ کی تشریح، غریب الفاظ کی توضیح، ترکیب کی توجیہ اور فصیح اشعار سے اس کے مفہوم پر استشہاد کیا ہے، چنانچہ عذاب الیم کی تفسیر میں لکھا ہے: "ای موجع، من الالم وهو فی موضع مفعل" قال ذوالرمة:

ویرفع فی صدور شمردلات یصك وجوهها وهج الیم[2]

اسی طرح آیت کریمہ: "وان خفتم عیلة" کے بارے میں لکھتے ہیں: "وهی مصدر عال فلان

[1] ابو عبیدہ: مجازات القرآن ص ۸ [2] ایضاً ص ۳۲

ای افتقر، فهو یعیل، وقال:-

ومایدری الفقیر متی غناه ومایدری الغنی متی یعیل[1]

"لاحتنکن ذریته الا قلیلا" پر لکھتے ہیں: "مجازه: لاستمیلنهم ولاستأصلنهم یقال: احتنک فلان ما عند فلان اجمع من مال او علم او حدیث او غیره کله واستقصاه"[2] یعنی میں انھیں اپنی طرف مائل کروں گا اور انھیں ختم کر دوں گا، احتنک فلان ما عند فلان من مال کا معنی یہ ہوتا ہے کہ "فلاں شخص فلاں کے مال پر قابض ہو گیا"۔

"مجازات القرآن" سے جو مثالیں نقل کی گئی ہیں ان سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ ابو عبیدہ نے "مجاز" کے لفظ کو "تفسیر" کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور اس لفظ کا جو اصطلاحی مفہوم علمائے بلاغت کے یہاں متعین ہے، اس سے انھیں کوئی بحث نہیں ہے،

ابن ندیم نے الفہرست میں "غریب القرآن" نامی ایک کتاب بھی ابو عبیدہ کی طرف منسوب کی ہے، ممکن ہے کہ غریب القرآن اور مجازات القرآن دونوں ناموں کا اطلاق ابو عبیدہ کی اسی ایک کتاب پر کیا گیا ہو، اور ابن ندیم نے تسامح سے یہ سمجھا ہو کہ غریب القرآن ابو عبیدہ کی کسی دوسری تصنیف کا نام ہے۔ اس مسئلہ میں مزید الجھاؤ اس طرح پیدا ہو گیا ہے کہ ابن ندیم نے معانی و مجازاتِ قرآن کے موضوع پر لکھی ہوئی کتابوں کا تذکرہ کرتے ہوئے مجازات القرآن لابی عبیدہ کا نام نہیں لیا ہے[3]۔

جاحظ اور مجازاتِ قرآن

عرب مصنفین میں جاحظ نے سب سے پہلے مجاز و استعارہ کے اصطلاحی مفہوم کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ان الفاظ سے تقریباً وہی مفہوم مراد لیا ہے جو بعد میں علمائے بلاغت کے یہاں متعین ہوا، جاحظ کے یہاں مجاز کا وہ مفہوم نہیں ہے جو ابو عبیدہ کے یہاں ہے، بلکہ اس لفظ سے انکی مراد کلام کی وہ قسم ہے جو حقیقت کے مقابلہ میں بولی جاتی ہے، چنانچہ اپنی کتاب الحیوان اور البیان والتبیین

[1] مجازات القرآن ص ۲۵۵ [2] ایضاً ص ۲۸۴ [3] الفہرست لابن الندیم طبع قاہرہ ص ۵۱

میں متعدد مقامات پر مجاز و استعارے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس سے پہلے کی تصانیف میں اس اصطلاحی مفہوم کا کوئی سراغ نہیں ملتا، اس بنا پر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ بلاغت کے اصطلاحی مفہوم کی باقاعدہ ابتدا جاحظ کے ہاتھوں ہوئی، اور آگے چل کر سکاکی و قزوینی وغیرہ نے اس فن کو عروج پر پہنچایا،

جاحظ کی کتاب الحیوان میں علم بیان کی بعض اصطلاحات کی طرف یہ اشارہ ملتا ہے:۔

باب آخر فی المجاز والتشبیہ بالاکل، وھو قول اللہ عزوجل: ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما، وقولہ تعالی عز اسمہ: اکالون للسحت، وقد یقال لھم ذلک وان شربوا بتلک الاموال الانبذۃ ولبسوا الحلل ورکبوا الدواب، ولم ینفقوا منھا درھما واحدا فی سبیل الاکل[1] ۔ مطلب یہ کہ ان آیات میں مال کے استعمال کو مجازاً اکل سے تعبیر کیا گیا ہے، اگرچہ اس کو پینے، پہننے اور سواری کرنے میں خرچ کیا گیا ہو،

جاحظ کے نزدیک مجاز کی تعریف یہ ہے کہ سامع کے ذہن پر اعتماد کرتے ہوئے لفظ کو اس کے متعین معنی کے بجائے کسی دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے، انھوں نے یہ نظریہ متعین کرکے قدیم تعبیرات کی بہت سی الجھنوں کو رفع کر دیا، اس کی نظر کلام عرب کی ان مثالوں پر بھی تھی جن میں اس طرح کے مجازی مفہوم مراد لیے گئے ہیں، مثلاً جاءت السماء الیوم بامر عظیم۔ ایک عربی شاعر کہتا ہے:۔

اذا سقط السماء بارض قوم رعیناہ وان کانوا غضابا

اس شعر میں "سماء" کے لفظ سے بارش اور اس کی ضمیر سے روئیدگی مراد ہے، جو ظاہر ہے کہ مجازی مفہوم ہے،

اس زمانہ میں ایک طبقہ ایسا بھی تھا جو اس طرح کے مجاز کا منکر تھا، اس کا خیال تھا کہ دینی نقطۂ نظر

[1] الحیوان بتحقیق عبد السلام ہارون طبع قاہرہ ج ۵ ص ۲۵

سے تمام افعال کی سند اور نسبت صرف اللہ تعالی کی طرف کیجائے گی، کیونکہ وہی نظام کائنات کو چلانے والا اور سارے عالم کا مدبر و نگہبان ہے، مخلوقات میں سے کسی کی یہ مجال نہیں ہے کہ کائنات میں کسی طرح کا تصرف کر سکے، جاحظ نے ان لوگوں کے جواب میں ایسی مثالیں پیش کیں جن میں الفاظ کے مجازی معنی میں استعمال ہونے کی وضاحت موجود تھی، اسی طرح جاحظ نے استعارہ کو بھی اصطلاحی معنی میں استعمال کیا (یعنی ایک چیز کو دوسری چیز کے نام سے یاد کرنا کیونکہ پہلی چیز دوسری چیز کے قائم مقام ہو) اور بعد کے لوگوں کے لیے راستہ ہموار کیا،

ایک جگہ لکھا ہے:۔

قال عزوجل: ھذا نزلھم یوم الدین، والعذاب لایکون نزلا ولکن لما قام العذاب لھم فی موضع النعیم لغیرھم سمی باسمہ

یعنی عذاب مہمانی کا سامان نہیں بن سکتا لیکن چونکہ مجرموں کو نیک لوگوں کی نعمت کے مقابلہ میں عذاب ہی دیا جائیگا اس لیے عذاب کو "نزل" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا،

جاحظ کی تصنیفات میں اس قسم کے جو اشارے موجود ہیں، ان سے گو فن بلاغت کی عمارت نہیں کھڑی کیجا سکتی، لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ یہ اشارے بعد کے لوگوں کے لیے نشان راہ ثابت ہوئے اور انھوں نے ان اصطلاحات میں اور زیادہ نکھار پیدا کیا، چنانچہ ابن قتیبہ نے اپنی کتاب تاویل مشکل القرآن میں جاحظ کی رایوں سے بہت زیادہ فائدہ اٹھایا ہے۔

ابن قتیبہ اور مجاز

جاحظ کے بعد ابن قتیبہ نے مجاز و استعارہ کی اصطلاحات کو زیادہ رواج دیا، اور ان کے مفہوم میں وسعت پیدا کی، یہی چیز آگے چل کر علوم بلاغت کی ترقی کا سبب بنی، ابن قتیبہ نے اپنی کتاب تاویل مشکل القرآن میں استعارہ، تمثیل، قلب، تقدیم، تاخیر، حذف، تکرار، اخفاء، اظہار، تعریض، کنایہ اور ایضاح وغیرہ جیسی بیانی اصطلاحات کا نام لیا ہے[1]،

[1] تاویل مشکل القرآن طبع الحلبی، قاہرہ ص ۱۵، ۱۶

اس کتاب میں مصنف نے مجاز و استعارہ کے لیے مستقل باب قائم کیے ہیں، جن میں دونوں اصطلاحوں کا مفہوم بیان کیا ہے، اور آیاتِ قرآنی کی مثالوں سے اس کی وضاحت کی ہے، ابن قتیبہ کے دور میں قرآن کی تفسیر اور اس کے مطالعہ پر علماء فن کی توجہ پوری طرح مرکوز ہو چکی تھی، اس لیے اس طرح کی اصطلاحات پر بھی کافی توجہ کی گئی، اسی دور میں متکلمین میں ابن الہذیل العلاف متوفی ۲۳۵ھ ابو علی محمد بن عبد الوہاب الجبائی متوفی ۳۰۳ھ وغیرہ علما پیدا ہوئے جنھیں جدل و مناظرہ میں کمال حاصل تھا، چنانچہ ذات باری تعالیٰ، اس کی صفات، افعال، عدل اور جبر و اختیار وغیرہ مسائل میں ان علماء نے جن رایوں کا اظہار کیا ہے اور ان کی تائید میں جو دلائل پیش کیے ان سے بھی فن بلاغت کو بڑی ترقی ہوئی اور ان آراء کو اس فن کی اصطلاحات کی روشنی میں سمجھا گیا،

قرآن کی آیت وکلم اللہ موسیٰ تکلیما کی توجیہ کے سلسلہ میں اس دور کے علماء و مفسرین میں اختلاف تھا بعض مفسرین کلام کے مجازی معنی مراد لیتے تھے، اور بعض حقیقی، ابن قتیبہ اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

ان افعال المجاز لا تخرج منها المصادر، ولا تؤکد بالتکرار فتقول: اراد الحائط ان یسقط ولا تقول: اراد الحائط ان یسقط ارادۃ شدیدۃ. واللہ تعالیٰ یقول: وکلم اللہ موسیٰ تکلیما، فوکد بالمصادر معنی الکلام ونفی عنہ المجاز (تاویل مشکل القرآن ص ۸۲)

یعنی آیت میں کلام کا حقیقی معنی مراد ہے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ مجازی معنی مراد لینے کی صورت میں فعل کی تاکید مصدر سے نہیں کیجاتی، چنانچہ اراد الحائط ان یسقط کہنا صحیح ہے لیکن مصدر کے ذریعہ تاکید کرتے ہوئے اراد الحائط ان یسقط ارادۃ شدیدۃ کہنا غلط ہے، اللہ تعالیٰ نے آیت میں کلّم فعل کا مفعول مطلق تکلیما ذکر کرکے مجازی معنی مراد لینے کی گنجائش ختم کردی ہے،

قرآن کریم میں مجاز کے استعمال کا وجود ثابت کرنے کے بعد مخالفین کا جواب دیتے ہوئے ابن قتیبہ نے لکھا ہے:

واما الطاعنون علی القرآن بالمجاز فانھم زعموا انہ کذب، لان الجدار لا یرید، والقریۃ لا تسأل وھذا من اشنع جھالاتھم وادلھا علی سوء نظرھم وقلۃ افھامھم، ولو کان المجاز کذبا وکل فعل ینسب الی غیر الحیوان باطلا، کان اکثر کلامنا فاسدا لانا نقول: نبت البقل وطالت الشجرۃ

(تاویل مشکل القرآن ص ۹۹)

یعنی قرآن میں مجاز کے وجود پر جو لوگ اعتراض کرتے ہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ مجاز جھوٹ ہے کیونکہ آیت میں دیوار کے چاہنے اور بستی سے پوچھنے کا ذکر ہے لیکن دیوار ارادہ نہیں کرتی اور بستی سے پوچھا جاتا ہے، مخالفین کا یہ خیال انکی نادانی، کوتاہ بینی اور قلت فہم کی دلیل ہے، اگر مجاز کو کذب اور غیر جاندار کی طرف منسوب ہونے والے فعل کو باطل قرار دیا جائے تو ہماری بات چیت کا بیشتر حصہ جھوٹ اور فاسد ہو جائیگا، کیونکہ ہم برابر یہ بولتے ہیں کہ نبت البقل (سبزہ اگا)، اور طالت الشجرۃ (درخت بڑھا)

ایک جگہ بڑے پرزور انداز میں لکھا ہے:

ولو قلنا للمنکر لقولہ: جدارا یرید ان ینقض: کیف کنت انت قائلا فی جدار رایتہ علی شفا انھیار، رایت جدارا ماذا؟ لم یجد بدا من ان یقول: جدارا یھم

یعنی جدارا یرید والی آیت میں مجازی معنی کے منکر سے اگر ہم سوال کریں کہ جو دیوار گرنے کے قریب ہو اس کو دیکھ کر تم کن الفاظ سے اس معنی کو ادا کروگے، تو وہ مجبوراً یھم، یکاد یا یقارب کا لفظ استعمال کرے گا

ان ينقض او يكاد ان ينقض او	اوران تمام صورتوں میں فعل کا فاعل جدا ہی
يقارب ان ينقض، وايا ما فعل	کو بنانا پڑے گا، اور اس مفہوم کو کسی بھی زبان
جعله فاعلا ولا احسبه يصل	میں ان ہی الفاظ کے ذریعہ ادا کیا جا سکتا ہے“
الى هذا المعنى فى شئ من لغات	سجستانی نے ابو عبیدہ سے ایک
العجم الا بمثل هذه الالفاظ	شعر نقل کیا ہے جس سے ارادہ کے
وانشد لى السجستانى عن ابى عبيدة	مجازی معنی کی تائید ہوتی ہے،
فى مثل قول الله يريد ان ينقض:	شاعر کہتا ہے:
يريد الرمح صدر ابى براء	نیزہ ابو براء کا سینہ چاہتا ہے اور
ويرغب دماء بنى عقيل[1]	بنی عقیل کے خون سے اعراض کرتا ہے،

مجازات قرآن کے سلسلہ میں ابن قتیبہ کے اسی مسلک کی بنا پر ابن المعتز متوفی ۲۹۶ھ کے ہاتھوں فن بلاغت کو ترقی ہوئی اور بعد میں علماء نے اس فن پر مستقل کتابیں تصنیف کیں جن میں شریف رضی، عبد القاہر جرجانی متوفی ۴۷۱ھ، سکاکی متوفی ۶۲۶ھ اور ابن الاثیر متوفی ۶۳۷ھ کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں،

ابن قتیبہ نے تاویل مشکل القرآن میں استعارہ کا جو باب قائم کیا ہے وہ بھی مجاز کے باب کی طرح بہت مفید ہے، علمائے معانی و بیان نے بعد میں جو اصطلاحی الفاظ وضع کیے تقریباً وہی الفاظ ان سے پہلے ابن قتیبہ نے بھی استعمال کیے ہیں، ایک جگہ لکھا ہے:

فالعرب تستعير الكلمة فتضعها	یعنی عرب ایک لفظ کو دوسرے کی جگہ بسبب
مكان الكلمة اذا كان المسمى بها بسبب	مجاورت یا مشاکلت کی وجہ سے استعارۃً استعمال

[1] تاویل مشکل القرآن ص ۱۰۰

من الاخرى او مجاورا لها او	کرتے ہیں، چنانچہ نبات کو نوء سے تعبیر کرتے ہیں
مشاكلا، فيقولون للنبات:	کیونکہ ان کے خیال کے مطابق یہی نوء نبات
نوء، لانه يكون عن النوء عندهم	کا سبب ہے، اسی طرح بارش کو سماء سے
ويقولون للمطر: سماء، لانه	تعبیر کیا جاتا ہے، کیونکہ بارش آسمان ہی
من السماء ينزل[1]	سے برستی ہے۔

اسی طرح مندرجہ ذیل آیتوں کے استعارے پر روشنی ڈالی ہے: اليوم يكشف عن ساق، ولا يظلمون فتيلا، وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا، وافئدتهم هواء، او من كان ميتا فاحييناه۔ اور بھی بہت سی آیتوں کے استعارہ پر بحث کی ہے، اس کتاب کے تقریباً چالیس صفحات میں یہ بحث پھیلی ہوئی ہے۔

اس طرح ابن قتیبہ نے مجاز و استعارہ جیسے بیانی الفاظ پر فن بلاغت کی باقاعدہ تدوین سے بہت پہلے روشنی ڈالی، ۲۷۶ھ میں ابن قتیبہ کی وفات ہوئی، تیسری صدی ہجری میں ادب، لغت، نحو اور علم کلام کے مباحث کا چرچا تھا، علماء میں ابو عثمان المازنی، ثعلب، زجاج، ابن الانباری، سجستانی اور مبرد وغیرہ موجود تھے، اسی طرح چوتھی صدی ہجری میں بھی ابن خالویہ، ابوبکر الزبیدی، ابن جنی، السیرافی، ابو علی الفارسی، ابو الحسن الرمانی وغیرہ ایسی شخصیتیں موجود تھیں، لیکن ان میں سے کسی نے بھی مجازات قرآن پر کوئی کتاب نہیں لکھی، جب شریف رضی کا زمانہ آیا تو انھوں نے اس مسئلہ پر خصوصی توجہ کی اور اپنی کتاب "تلخیص البیان" کو علمی دنیا کے سامنے پیش کیا،

تلخیص البیان فی مجازات القرآن

شریف رضی کا یہ علمی شاہکار ایک عرصہ تک پردۂ خفا میں تھا، بعد میں جب اس کا ایک قلمی نسخہ ہاتھ آیا تو اس میں ابتدائی صفحات نہیں تھے۔ اس لیے

[1] تاویل مشکل القرآن ص ۱۰۲

یہ تعین کرنا مشکل تھا کہ اس کتاب کا نام کیا ہے اور اس مصنف کون ہے؟ انداز بیان سے اتنا ضرور معلوم ہوتا تھا کہ کتاب کا مصنف کوئی شیعہ عالم ہے، اور یہ بات بھی معلوم تھی کہ صاحب کتاب کی ایک دوسری تصنیف حقائق التاویل بھی ہے جس کا حوالہ مصنف نے اس کتاب میں دیا ہے، اس حوالہ سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ یہ کتاب شریف رضی کی ہے جو تقریباً دس صدی تک دنیا کی نظروں سے اوجھل رہی اور اصحاب تراجم شریف رضی کی تصنیفات کے ضمن میں صرف اس کے نام کا ذکر کرتے رہے۔

شریف رضی کی طرف اس کے انتساب کی صحت کا دوسرا ثبوت یہ فراہم ہوا کہ مصنف نے بعض مقامات پر اپنی کتاب مجازات الآثار النبویہ کا حوالہ بھی دیا ہے اور اس کتاب کے بارے میں سب کو معلوم ہے کہ شریف رضی کی تصنیف ہے، بغداد اور مصر سے اس کے متعدد اڈیشن شائع ہو چکے ہیں، مصری اڈیشن الازہر یونیورسٹی میں عربی ادب کے استاد محمود مصطفےٰ کی تحقیق و حاشیہ کے ساتھ شائع ہوا ہے،

ان کے علاوہ اس کتاب میں اور بھی ایسے شواہد موجود ہیں جن کی روشنی میں قطعی طور پر ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ کتاب شریف رضی ہی کی تصنیف ہے، مثلاً سورہ رحمٰن کے مجازات پر بحث کے دوران میں مصنف نے لکھا ہے:

وقد کان والدی الطاہر الاوحد	یعنی میرے والد ابو احمد حسین بن موسیٰ موسوی
ذوالمناقب ابو احمد الحسین بن موسیٰ	رضی اللہ عنہ نے مجھ سے سورہ رحمٰن کی آیت
الموسوی رضی اللہ عنہ وارضاہ	سنفرغ لکم ایہا الثقلان کے بارے میں
سألنی عن ہذہ الآیۃ (سنفرغ	سوال کیا تو میں نے آیت کے مفہوم کی توضیح کے
لکم ایہا الثقلان) فی عرض کلام	سلسلہ میں سب سے معروف و مشہور قول ان کے
جز ذکرہا، فاجبتہ فی الحال باعرف	سامنے پیش کیا،
الاجوبۃ المقولۃ فیہا	

کتاب کا یہ اقتباس بھی اس کا ثبوت ہے کہ اس کے مصنف شریف رضی ہیں، کیونکہ ان ہی کے والد کا نام حسین بن موسیٰ اور لقب الطاہر الاوحد ہے، یہ لقب انھیں ۳۷۹ھ میں عراق کے حاکم ابو نصر بہاء الدولہ بن عضد الدولہ بن بویہ کی طرف سے عطا کیا گیا ہے،

ایک دوسرے مقام پر مصنف لکھتے ہیں: وقال لی الشیخ ابوبکر محمد بن موسی الخوارزمی ادام اللہ توفیقہ۔ عند بلوغی علیہ فی القراءۃ من مختصر ابی جعفر الطحاوی الی ہذہ المسألۃ۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابوبکر محمد بن موسیٰ سے انھوں نے تحصیل علم کی اور یہ مشہور و مسلم ہے کہ ابوبکر محمد بن موسیٰ شریف رضی کے اساتذہ میں تھے، ان سے انھوں نے علم حدیث حاصل کیا تھا، اور اپنی کتاب المجازات النبوۃ میں بھی ان کا تذکرہ کیا ہے، اسی طرح اس کتاب میں دوسرے اساتذہ فن سے بھی استفادہ کا تذکرہ ہے جنکا شمار شریف رضی کے اساتذہ میں ہوتا ہے،

ان دلائل سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ زیر بحث کتاب کے مولف شریف رضی ہیں، اور خود کتاب کی زبان، اس کے اسلوب، انداز بیان کی شگفتگی اور قوت استدلال سے بھی پتہ چلتا ہے کہ یہ تحریر شریف رضی کی ہے، جو اپنی ادبی حیثیت اور اسلوب زبان کی خوبی کے لیے معروف تھے،

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خود کتاب کے نام کے تعین کا کیا ثبوت ہے؟ ہو سکتا ہے کہ یہ مخطوطہ شریف کا ہو لیکن اس کا نام کچھ اور ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ شریف رضی کی مطبوعہ و غیر مطبوعہ تمام کتابیں تراجم کی کتابوں میں معروف ہیں، اصحاب تراجم نے مطالعۂ قرآن کے موضوع پر ان کی مندرجہ ذیل کتابوں کا نام گنایا ہے: حقائق التاویل فی متشابہ التنزیل، معانی القرآن اور تلخیص البیان فی مجازات القرآن۔ ان میں سے حقائق التاویل نجف میں طبع ہو چکی ہے، اور معانی القرآن

ابتک طبع نہیں ہوئی، قیاس یہ ہے کہ یہ حقائق التاویل ہی کا دوسرا نام ہے، اصحاب تراجم اور تذکرہ نویسوں کو دھوکہ ہوا کہ انھوں نے اسے الگ تصنیف قرار دیدیا، اس کے بعد قرآن کے موضوع پر صرف تلخیص البیان باقی رہ جاتی ہے جس کے بارے میں ہمیں یقین ہے کہ یہ نام اسی قلمی نسخہ کا ہے، کسی دوسری کتاب کا نہیں،

کتاب کا علمی و ادبی مقام شریف رضی نے اپنی کتاب المجازات النبویہ کے مقدمہ میں تلخیص البیان فی مجازات القرآن کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

انی سلکت من ذلک محجۃ لم تسلک وطرقت بابا لم یطرق

یعنی کتاب تلخیص البیان کی تصنیف میں جو راستہ میں نے اختیار کیا ہے وہ بالکل نیا ہے اس میں کسی مصنف نے پیش قدمی نہیں کی

رضی کا یہ خیال بالکل صحیح ہے، کیونکہ ان کی کتاب سے پہلے اس موضوع پر مستقل طور سے کسی مصنف نے قلم نہیں اٹھایا تھا، ابو عبیدہ کی کتاب مجازات القرآن کے بارے میں ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ مجاز سے ان کی مراد علم بلاغت کا وہ اصطلاحی مجاز نہیں ہے جسے حقیقت کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے، بلکہ اس کو انھوں نے تفسیر و تاویل کے مفہوم میں استعمال کیا ہے،

البتہ جاحظ اور ابن قتیبہ نے مجازات و استعارات قرآنی پر ان کے اصطلاحی مفہوم میں بحث کی ہے لیکن یہ مباحث کسی ایک جگہ مرتب شکل میں نہیں ہیں، جاحظ نے اپنی کتاب البیان والتبیین اور کتاب الحیوان میں اور ابن قتیبہ نے تاویل مشکل القرآن میں مختلف مقامات پر اس کے متعلق لکھا ہے، لیکن شریف رضی کی طرح انھوں نے اس عنوان کو مرتب اور مستقل حیثیت سے نہیں پیش کیا، اس لیے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ مجازاتِ قرآن پر سب سے پہلی منظم و مرتب کتاب تلخیص البیان فی مجازات القرآن ہی ہے،

اب ہم اس کی علمی و ادبی حیثیت پر بحث کرتے ہیں،

الفاظ و معانی اور اسلوب و بیان کے لحاظ سے قرآن کریم کا اعجاز ایک مسلمہ حقیقت ہے، جس سے کسی مسلمان کو انکار نہیں، قرآن نے تعبیر و بیان کا وہی طریقہ اختیار کیا تھا جس سے عرب کے ادباء و فصحاء مانوس تھے، لیکن اس کے باوجود انھوں نے آیات قرآنی جیسی کوئی آیت پیش کرنے کی جرأت نہیں کی، ان کے قلم کا سارا زور اور ان کی ساری ذہنی و فکری صلاحیتیں اعجاز قرآنی کے سامنے عاجز و درماندہ ہوگئیں، علمائے بلاغت اور مفسرین نے قرآن کے لفظی و معنوی جمال و جلال اور اس کی آیتوں میں پوشیدہ اسرار بلاغت کو اپنے اپنے انداز میں بیان کیا ہے، ان تمام آیتوں کا صحیح مفہوم متعین کیا جن کے حقیقی معنی مراد نہیں تھے، بلکہ ان میں مجاز یا استعارہ کا مفہوم مراد لیا گیا تھا، مثلاً یوم یکشف عن ساق، وثیابک فطہر، ھن لباس لکم وانتم لباس لھن، وتلمزوا انفسکم اور سنسمہ علی الخرطوم وغیرہ، ان آیتوں کی تفسیر و توضیح میں مفسرین نے بڑی جانفشانی سے کام لیا، اور کلام عرب سے اس طرح کی ترکیبوں پر استدلال کیا، اور ان کے شواہد پیش کیے، لیکن ان کی یہ توجیہات و تاویلات سورتوں کی ترتیب کے لحاظ سے مرتب نہیں تھیں، بلکہ صحابہ و تابعین کے اقوال کے ضمن میں ان کا ذکر آتا تھا، سورتوں کی ترتیب کے لحاظ سے مجازات قرآنی کی تاویل اور ان کے بلاغی و بیانی گوشوں کی وضاحت کا کام منظم طور پر شریف رضی نے شروع کیا، اور جس طرح امام طبری نے تفسیر قرآن میں مصحف کی ترتیب کے اعتبار سے ہر آیت کی تفسیر کی ہے، اسی طرح رضی نے مجازات قرآن کی تاویل میں اس ترتیب کا لحاظ رکھا ہے،

شریف رضی نے عام مفسرین کی طرح ہر آیت اور ہر کلمہ کی تشریح و تفسیر نہیں کی ہے، یہ ان کے موضوع سے خارج تھا، ان کا مقصد صرف مجازات قرآن کی توضیح ہے، اسی لیے انھوں نے صرف مجاز پر مشتمل ان سورتوں اور آیات کو لیا ہے جن میں مجاز و استعارہ کا استعمال کیا گیا ہے، جن میں اس کا استعمال نہیں ہے، ان کو چھوڑ دیا ہے، مثلاً سورۂ عبس اور انفطار وغیرہ.

تلخیص البیان میں شریف رضی نے جس طرح مجاز بیانی پر سیر حاصل بحث کی اسی طرح عربی زبان کی بھی بڑی خدمت انجام دی جو ان ہی کا حصہ ہے، چنانچہ فصیح عبارتیں، لغت کے الفاظ، خالص عربی ترکیبوں اور فصحائے عرب کے صحیح اور مستند استعمالات کا ایک بڑا ذخیرہ تلخیص البیان کے ذریعہ محفوظ ہوگیا، انھوں نے ہر مسئلہ کی سند میں ایسے شواہد پیش کیے ہیں جن سے ان کے ادبی ذوق اور زبان پر عبور کا اندازہ ہوتا ہے، مثلاً ان جملوں اور ان کی ساخت پر غور کیجئے: اخذت المرأۃ قناعها ای لبسته۔ اخذت هذا الامر بالید ای بالسلطان۔ انا بعین اللہ ای بمکان من حفظه۔ دور بنی فلان تتراءی ای تتقارب۔ فلان عندی بالمیزان الراجح اذا کان کریما علیک او حبیبا الیک۔

ان فصیح وبلیغ جملوں کے استعمال سے یہ حقیقت واضح ہوجاتی ہے کہ شریف رضی کا مطالعہ بہت وسیع تھا، اور وہ زبان کے اسرار ورموز اور اس کے مناسب استعمالات سے پوری طرح باخبر تھے، لغت کے بارے میں بھی انکے معلومات بہت گہرے اور وسیع تھے اور یہ سب فیض تھا خاندان نبوت کا جسکی طرف شریف رضی منسوب تھے، اس کا دوسرا سبب یہ تھا کہ شریف رضی کے اساتذہ میں سیرافی متوفی ۳۶۸ھ، ابوعلی الفارسی متوفی ۳۷۷ھ، ابن جنی متوفی ۳۹۲ھ، ابوالحسن علی بن عیسی الربعی متوفی ۴۲۰ھ اور عبدالرحیم بن نباتہ متوفی ۳۷۴ھ وغیرہ جیسی شخصیتیں تھیں، جنھوں نے ان کی ادبی صلاحیتوں کو جلا بخشی، اور لسانی معلومات میں اضافہ کیا، اور ان کے فیض تعلیم سے وہ بہت بڑے ادیب اور قادر الکلام شاعر ہوگئے،

اس کتاب کی ادبی اہمیت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ شریف رضی نے مستند عرب شعراء کے اشعار کو بکثرت استدلال میں پیش کیا ہے، چنانچہ شعراء میں ابوذویب الهذلی، ابوکبیر الهذلی، الافوہ الاودی، امرؤالقیس، نابغہ ذبیانی، عبدۃ بن الطیب، عنترۃ العبسی، المتنخل، ملاعب الاسنۃ، بغیلۃ الاکبر الاشجعی، ابوالہندی، العدیل بن الفرخ، طرفۃ، الحطام، ذوالرمۃ، عمر بن ابی ربیعہ اور جریر وغیرہ جیسے مشہور اساتذۂ فن کا کلام سند میں پیش کیا ہے، جس سے کلام عرب پر ان کی وسعت نظر، صحیح عربی ذوق

اور حسن انتخاب کا پتہ چلتا ہے، کسی مقام پر بھی اموی دور کے بعد کے شعراء کا نام نہیں لیا ہے، کیونکہ عباسی دور کے شعراء کا کلام مختلف اسباب کی بنا پر قابل سند نہیں مانا جاتا تھا،

ایک موازنہ

ابوعبیدہ کی کتاب مجازات القرآن کے طبع ہونے سے پہلے مورخین ادب کا خیال تھا کہ بیانی حیثیت سے قرآن پر بحث کرنے والی پہلی کتاب "مجاز القرآن" ہے، چنانچہ احمد اسکندری اور مصطفی عنانی نے کتاب الوسیط میں لکھا ہے کہ انه اول کتاب دون فی علم البیان، لیکن جب ترکی ادیب فواد سزکین نے مستشرق ایچ، ریٹر کے تعاون سے اس کتاب کو ایڈٹ کرکے شائع کیا تو معلوم ہوا کہ ابوعبیدہ کی کتاب قرآن کریم کے الفاظ کی محض ایک مختصر تشریح ہے، اور اس میں علمائے بیان کے اصطلاحی مجاز سے بحث نہیں کی گئی ہے، البتہ جاحظ اور ابن قتیبہ نے اس حیثیت سے مجازات قرآن پر بحث کی ہے، جس کا تذکرہ ہم پہلے کرچکے ہیں، اس موقع پر ہم ابوعبیدہ، ابن قتیبہ اور شریف رضی تینوں کے کلام کا نمونہ پیش کرتے ہیں جس سے ان کے موضوع اور انداز بحث پر روشنی پڑے گی،

ابوعبیدہ سورۂ اسراء کی آیت: ولاتجعل یدک مغلولة الی عنقک" کے متعلق لکھتے ہیں:

مجازہ فی موضع قولهم: لاتمسک	یہ اس فقرے کی جگہ ہے کہ تم کو جتنا خرچ کرنا
عما ینبغی ان تبذل من الحق، وهو	چاہیئے اس سے ہاتھ نہ روکو" بطور کنایہ وتشبیہ
مثل وتشبیه	استعمال کیا گیا ہے،

اسی آیت کے بارے میں شریف رضی کا بیان ملاحظہ کیجئے، لکھتے ہیں:

هذه استعارۃ، ولیس المراد	یہ استعارہ ہے، اس سے مراد گوشت پوست
بها الید التی هی الجارحة علی	کا اصلی ہاتھ نہیں ہے، پہلا کلام کنایہ ہے،
الحقیقة، وانما الکلام الاول	خرچ میں تنگی اور کمی سے اور دوسرا کلام
کنایة عن التقتیر، والکلام الآخر	کنایہ ہے اسراف اور فضول خرچی سے،

كناية عن التهديد، وكلاهما مذموم	یہ دونوں مذموم ہیں، دونوں کو اپنی حد
حتى يقف كل منهما عند حده	کے اندر ہونا چاہیے، اسی کی تفسیر اللہ تعالےٰ
ولا يجري الا الى امده، وقد فسر	کے اس قول میں ہے والذین اذا
هذا قوله سبحانه: والذين اذا	انفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا
انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان	وکان بین ذلک قواما
بين ذلك قواما	

اب ایک نظر ابن قتیبہ پر ڈالیے جنھوں نے اصطلاحی مفہوم کے لحاظ سے مجاز سے بحث کی ہے، سورۂ رحمن کی آیت سنفرغ لکم ایھا الثقلان پر لکھتے ہیں:

والله تبارك وتعالى لا يشغله	اللہ تعالیٰ کو ایک لت دوسرے سے غافل نہیں
شأن عن شأن، ومجازه: سنقصد	کر دیتی یہ مجاز ہے یعنی میں کچھ دنوں کے ترک
لكم بعد طول الترك والامهال	اور مہلت کے بعد پھر تمھاری طرف متوجہ ہوتا ہوں
وقال قتادة: قد دنا من الله	قتادہ کہتے ہیں کہ خلق کی جانب خدا کی توجہ کا
فراغ لخلقه، يريد ان الساعة	وقت قریب آگیا، یعنی قیامت قریب آگئی
قد ازفت وجاء اشراطها[1]	اور اس کے آثار ظاہر ہونے لگے۔

اسی آیت پر شریف رضی کا بیان ملاحظہ کیجیے:

هذه استعارة والمراد بذلك	یہ استعارہ ہے، اس سے مراد ہے کہ عنقریب
سنعمد لعقابكم، ونأخذ في جزائكم	تمھاری سزا کی طرف متوجہ ہوتا ہوں اور تمھاری
على مساوئ اعمالكم، قال جرير:	بداعمالیوں کا بدلہ دوں گا۔
الآن وقد فرغت الى نمير	
فهذا حين صرت لها عذابا	

[1] تاویل مشکل القرآن ص ۱۱

فقال فرغت الى نمير، كما يقول	تو یہاں فرغت الی نمیر عمدت الیہا
عمدت اليها، فاعلمنا ان معنى	کی جگہ استعمال ہوا ہے، اس سے معلوم ہوا
فرغت ههنا معنى عمدت وقصدت	کہ یہاں فرغت عمدت وقصدت
ولو كان يريد الفراغ من الشغل	کے معنی میں ہے، اگر شغل سے فراغت مقصود
لقال فرغت لها ولم يقل	ہوتی تو فرغت لہا ہوتا فرغت
فرغت اليها	الیہا نہ ہوتا۔

شریف رضی نے اس موقع پر آیت کی متعدد تاویلیں کی ہیں، اور بحث و تحقیق کا پورا حق ادا کر دیا ہے، ہم نے بنظر اختصار صرف ایک تاویل نقل کی ہے، جو ابن قتیبہ کی تشریح سے بہت زیادہ مفصل اور مبسوط ہے، اس سے ہمارا مقصد تینوں مصنفین کے درمیان تقابل و موازنہ نہیں ہے، بلکہ یہ دکھانا مقصود ہے کہ کس طرح اس فن کو تدریجی ترقی حاصل ہوئی اور شریف رضی نے چوتھی صدی ہجری میں اس کو عروج پر پہنچایا،

قرآن میں مجاز کے وجود پر علماء کا اختلاف

مسلمانوں نے خدا کی کتاب میں مجاز کے وجود کے نظریہ کو آسانی سے قبول نہیں کیا، بلکہ اس کی مخالفت میں بہت سے اشخاص اور جماعتوں نے آواز بلند کی اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے مجاز کا استعمال نہیں کیا ہے،

امت مسلمہ کا ہر فرد خواہ وہ کسی مسلک سے تعلق رکھتا ہو، اس پر اتفاق ہے کہ قرآن "حقیقت" پر مشتمل ہے، یعنی اس کے ہر لفظ کو اس کے اصلی اور حقیقی معنی میں کسی تبدیلی کے بغیر استعمال کیا گیا ہے، اور قرآن کا بیشتر حصہ اسی قسم کے الفاظ پر مشتمل ہے، البتہ مجاز اصطلاحی کے قرآن میں استعمال کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، جمہور کی رائے ہے کہ قرآن میں بعض الفاظ کو مجازی معنی میں بھی استعمال کیا گیا ہے، فرقہ ظاہریہ، شوافع میں ابن القاص اور مالکیہ میں ابن خویز منداد قرآن

ہیں مجاز کے استعمال کے منکر ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ مجاز ایک طرح کا کذب ہے جس سے اللہ تعالیٰ اور اس کا مقدس کلام منزہ اور برتر ہے، اور یہ حقیقت ہے کہ آدمی مجازی تعبیر کا سہارا اسی وقت لیتا ہے جب وہ اس مفہوم کی حقیقی تعبیر سے عاجز ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ باری تعالیٰ کا کسی مفہوم کو واضح کرنے سے عاجز ہونا محال ہے، اور اس کی شان میں ایسا تصور کرنا بہت بڑا گناہ ہے،

مگر اس شبہ اور اعتراض کی تردید اکثر علماء نے کی ہے، ابن قتیبہ لکھتے ہیں: اگر مجاز کو جھوٹ قرار دیا جائے تو ہماری روزمرہ کی اکثر بات چیت لغو اور بے معنی ہو جائے گی، کیونکہ ہم اپنی گفتگو میں اکثر یہ کہتے ہیں کہ سبزہ اگا، درخت بڑھا، پھل پکا، بھاؤ گرا، تم نے فلاں کام کیا، اور ان تمام مثالوں میں فعل کی نسبت جن چیزوں کی طرف کی گئی ہے وہ درحقیقت فعل کی موجد نہیں ہیں بلکہ ان افعال کا حقیقی فاعل کوئی اور ہے، تو جب یہ ترکیب صحیح ہے اور اسے کذب نہیں قرار دیا جاسکتا تو پھر قرآن میں اس طرح کے الفاظ کے استعمال سے کیسے کذب لازم آسکتا ہے؟

امام سیوطی متوفی ۹۱۱ھ لکھتے ہیں: مانعین مجاز کا شبہ غلط ہے، اگر قرآن سے مجاز کو خارج کردیا جائے تو اس کا آدھا حسن ختم ہو جائے گا، علمائے بلاغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت سے زیادہ بلیغ ہوتا ہے، قرآن میں مجاز کے وجود کا انکار کرنے والے قرآن کے محذوفات، تاکید اور تکرار کا جواب کیا دیں گے؟[1]

امام سیوطی نے اتقان میں مجازات واستعارات قرآنیہ کا ذکر کرتے ہوئے مجاز لغوی کی بیس قسموں کا بیان کیا ہے، پھر بیسویں قسم کو جس میں ایک صیغہ کی جگہ دوسرے صیغہ کے استعمال کی بحث ہے، بیس سے زائد قسموں میں تقسیم کیا ہے،

شریف رضی نے اپنی کتاب میں مجازات واستعارات قرآنیہ کی تشریح کرتے ہوئے ان انواع و اقسام کا ذکر نہیں کیا ہے، کیونکہ ان کے دور میں ان اسماء و اصطلاحات کا رواج نہیں ہوا تھا، چنانچہ

[1] الاتقان ج ۲ ص ۳۶ مطبوعہ مصر

شریف رضی آیت کریمہ: واسأل القریۃ التی کنا فیھا، کے مجاز کے بارے میں صرف یہ لکھتے ہیں کہ

وھذہ استعارۃ من مشاھیر	یہ استعارہ مشہور استعاروں میں سے ہے اس سے
الاستعارات، والمراد: واسأل	مراد اہل قریہ سے سوال ہے۔
القریۃ التی کنا فیھا	

اسی آیت پر امام سیوطی اصطلاحی انداز میں یوں روشنی ڈالتے ہیں:

الرابع عشر، اطلاق اسم المحل علی	یعنی مجاز کی چودھویں قسم یہ ہے کہ محل بول کر
الحال نحو فلیدع نادیہ ای اھل نادیہ ای	حال مراد لیا جائے، جیسے فلیدع نادیہ
مجلسہ، ومنہ التعبیر بالید عن	میں مجلس نہیں بلکہ اہل مجلس مراد ہیں، اسی طرح
القدرۃ نحو بیدہ الملک، وبالقریۃ	ید بول کر قدرت اور قریہ بول کر ساکنین
عن ساکنیھا نحو واسأل القریۃ[1]	قریہ مراد لیے جاتے ہیں،

ایک مفسر قرآن کیلئے جن علوم کو ضروری قرار دیا گیا ہے ان میں علوم معانی وبیان کو بھی اہم حیثیت حاصل ہے، کیونکہ ترکیب کلام کے خصائص کی معرفت اسی علم کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے، امام سیوطی لکھتے ہیں:
علم بلاغت ایک مفسر کا اہم سہارا ہے، کیونکہ اعجاز قرآنی کے مقتضی کی رعایت اس علم کے بغیر ممکن نہیں،[2]

مجازات نبویہ

شریف رضی نے تلخیص البیان میں مجازات قرآنی پر سیر حاصل بحث کی اور اس پہلو کو پوری طرح واضح کیا ہے، اسی طرح انھوں نے اپنی دوسری تصنیف مجازات نبویہ میں احادیث رسول کے مجازات واستعارات پر روشنی ڈالی ہے، اور ان تمام نکات کو واضح کیا ہے جن پر حدیث نبوی کے مجازات مشتمل ہیں، شریف رضی کی اس کتاب کے شائع ہونے سے پہلے مجازات حدیث کے موضوع کو لوگ زیادہ اہمیت نہیں دیتے تھے اور خیال کیا جاتا تھا کہ اس طرح کے مجازات کلام نبوت میں بہت زیادہ نہیں ہیں لیکن آج سے تقریباً چالیس سال

[1] الاتقان ج ۲ ص ۳، [2] ایضاً ص ۱۸۱

پیشتر جب یہ کتاب عراق میں پہلی مرتبہ طبع ہوئی تو لوگوں کی توجہ اس موضوع کی طرف مبذول ہوئی اور کلام نبوت کا یہ دلچسپ گوشہ لوگوں کی توجہ کا مرکز بن گیا،

شریف رضی نے اس کتاب میں کلام نبوت میں تعبیر کے حسن، بلاغت کے سحر آفرینی اور دلائل کے استحکام کی نشاندہی کی ہے، اور اپنے مخصوص ادیبانہ رنگ میں یہ دکھایا ہے کہ نبی امی کا کلام بھی دوسرے انسانی کلام سے بہت بلند و پرشکوہ ہے،

اس موقع پر یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ مجازات قرآن، اور مجازات نبویہ میں کونسی کتاب پہلے تصنیف کی گئی ہے اور کون بعد میں؟ مجازات نبویہ کے مقدمہ میں یہ عبارت ہے: فانی عرفت ما شافهتنی به من استحسانك الجنيئة التی الطلعتها، والدفينة التی اثرتها من كتابی الموسوم بتلخيص البيان عن مجازات القرآن۔ اسی طرح کتاب میں ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں: وقد استقصينا الكلام على ذلك فی كتاب تلخيص البيان عن مجازات القرآن۔ ان دونوں عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تلخیص البیان کی تالیف مجازات نبویہ سے پہلے ہوئی ہے،

لیکن دوسری طرف تلخیص البیان میں مصنف کا یہ قول موجود ہے: وقد استقصينا الكلام على معنى هذا الخبر فی كتاب مجازات الآثار النبوية۔ جس سے صراحۃً یہ سمجھ میں آتا ہے کہ مجازات نبویہ کی تالیف کا زمانہ مقدم ہے،

اس ظاہری تعارض کو اس طرح دور کیا جاسکتا ہے کہ شریف رضی نے دونوں کتابوں کو ایک ہی زمانہ میں تصنیف کیا، اور چونکہ دونوں کا مسودہ ان کے سامنے تھا اس لیے دونوں میں ایک دوسرے کی طرف اشارہ کرنے میں کوئی استبعاد نہیں ہے۔

(باقی)

مجیر بیلقانی کی غزلیں

از جناب کبیر احمد صاحب جائسی ریسرچ اسکالر شعبۂ فارسی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مجیر الدین بیلقانی کا شمار چھٹی صدی ہجری کے مشہور شعراء میں ہوتا ہے، اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ وہ خاقانی جیسے استاد زمانہ کا شاگرد رشید تھا، پھر اس کی اہمیت اس وجہ سے اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ خسرو جیسے عبقری نے غرۃ الکمال کے دیباچہ میں اس کو خاقانی پر ترجیح دی ہے[1]، خسرو کی رائے کسی عامی کی رائے نہیں ہے کہ اس سے سرسری گذر جایا جائے، اس لیے ہم کو یہ سوچنا ہوگا کہ مجیر کی شاعری میں وہ کون سی خصوصیات ہیں جن کی بنا پر خسرو نے اس کو خاقانی پر ترجیح دی ہے؟ اس سے جہاں مجیر کی خصوصیات شعری واضح ہو کر سامنے آجائیں گی وہیں خود خسرو کے نظریۂ شاعری پر بھی روشنی پڑے گی، اس لیے اس مضمون میں مجیر کی شاعری کا سرسری جائزہ لیا جائے گا۔

خاقانی کی سب سے بڑی خصوصیت یہ بتلائی جاتی ہے کہ وہ اپنے اشعار میں مختلف علوم و فنون کی اصطلاحیں اور تلمیحات و اشارات بکثرت استعمال کرتا ہے[2]، اس لیے اس کے اشعار سے لطف اندوز ہونے کے لیے ان تمام علوم و فنون سے واقف ہونا ضروری ہے، غالباً یہی وجہ ہے کہ اس کے زمانے سے لے کر آج تک اس کے کلام کی شرحیں لکھی جاتی رہیں، اور لوگ اس کو ان ہی شرحوں کے ذریعہ سمجھتے اور سمجھاتے رہے، اس کے مقابلہ میں خاقانی کا شاگرد ہونے کے باوجود مجیر اپنے

---

[1] دیباچہ غرۃ الکمال [2] شعر العجم ج ۵ ص ۹ و ۱۹۴۲ء

مافی الضمیر کو صرف شاعرانہ زبان میں ادا کرنے کا عادی ہے اور سادگی و سلاست اس کے کلام کا بہترین جوہر ہیں۔ یہ تو یقین کرنا مشکل ہے کہ وہ علوم متداولہ سے ناواقف رہا ہو، اس کے باوجود اس نے اپنی شاعری کو علوم متداولہ سے الگ ہی رکھا اور شاعری کو صرف شاعرانہ انداز سے برتا، غالباً اسی بنا پر خسرو نے اس کو خاقانی پر ترجیح دی، خسرو خود بھی صاف اور سادہ انداز میں اپنا مافی الضمیر ادا کرتے تھے، ان کی غزلوں، قصائد مثنویوں اور مراثی سے اس کی تصدیق ہوتی ہے، اسی اشتراک ذوق کی بنا پر ان کو مجیر، خاقانی سے بلند نظر آیا، غالباً خسرو کا خیال یہ تھا کہ علوم و فنون کی اصطلاحات و تلمیحات کی مدد سے اپنا مافی الضمیر بیان کرنا عجز بیان کی دلیل ہے، کمال کی نہیں، ان اشارات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ خسرو کا نظریۂ شاعری کیا تھا؟

مجیر کا شمار آذربائیجانی شعراء میں ہوتا ہے، اس کے وطن کے بارے میں رضا زادہ شفق کا بیان یہ ہے:-

"بیلقان در شمال آذربایجان از شہرہای شہرستان اران و توابع شروانست"۔[1]

اس کی ابتدائی زندگی پردۂ خفا میں ہے، دانشمندان آذربائیجان، تذکرۂ دولت شاہ سمرقندی، تاریخ ادبیات ایران، تاریخ ادبیات در ایران اور اسی طرح کے دوسرے تذکروں میں اگرچہ اس کا ذکر ہے، لیکن اس کے تفصیلی حالات ان میں بھی نہیں ملتے، لے دے کر صرف ایک کتاب "سخن و سخنوران" مصنفہ بدیع الزماں بشرویہ ای خراسانی ایسی ہے جس میں اسکی زندگی اور شاعری پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، ہم اس سے استفادہ کرتے ہوئے اس کی زندگی کے بارے میں کچھ عرض کریں گے۔

تمام تذکرہ نگار اس بات پر متفق ہیں کہ مجیر کا خاندان بیلقان میں کسی خاص شہرت کا

[1] تاریخ ادبیات ایران ص ۲۳۳

مالک نہ تھا، اور نہ اس خاندان میں کوئی ادیب و شاعر تھا، اس کی والدہ کے متعلق البتہ تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ وہ حبشن تھی، اس کے ثبوت میں وہ مجیر کا مندرجۂ ذیل شعر پیش کرتے ہیں:

طفلانِ طبع من بصفت ترک چہرہ اند — وین طرفہ ترکہ از حبشی بود مادرم

اس کے علاوہ اس کے خاندان کی کوئی اور تفصیل نہیں ملتی، اتنا تو سب ہی تذکرہ نگار کہتے ہیں کہ وہ خاقانی کا شاگرد تھا، لیکن اس کا پتہ نہیں چلتا کہ وہ خاقانی کا کب شاگرد ہوا؟ تذکرہ نویس یہ بھی لکھتے ہیں کہ کسی بات پر آگے چل کر خاقانی اور مجیر میں اختلاف ہو گیا، اور اس حد تک بڑھا کہ دونوں نے ایک دوسرے کی بڑی مکروہ ہجویں کہیں، اس سلسلہ میں علی عبد الرسولی مرتب دیوان خاقانی کا یہ بیان خاص توجہ کا مستحق ہے، وہ لکھتے ہیں:-

"مجیر بیلقانی کہ شاگرد وی بود و در آغاز خاقانی را مدائح می گفت کہ ازاں جملہ است:

کلیم وقت و مسیح زمانہ خاقانی — کہ عمر خضرش باد و عصمت یحیی

خرد بمجلس اوہم چو طفل در مکتب — ہنر بخدمت اوہم چو قطرہ در دریا

نیز گوید:

ہمال شہنشہ اقلیم نظم خاقانی — کہ صیت فضل زشروانش رفتہ تا در چین

زہی شہنشہ صاحب قران کہ خرج اورا — بروزگار قرانات کس ندید قرین

و مجیر در اواخر نسبت باستاد خود ناسپاسی کرد و اہل اصفہان را ہجا گفت فضلائے اصفہان آن ہجارا از خاقانی دانستہ شرف الدین شفروہ و جمال الدین اصفہانی مجیر و خاقانی ہر دو را ہجا گفتند و آنچہ خاقانی در حق استاد خود ابوالعلا گرد و گفتہ از شاگردش مجیر بعوض دید و شنید"۔[1]

اس تفصیل کے باوجود صاحب مقدمہ نے اس بات کی صراحت نہیں کی کہ مجیر اور خاقانی

[1] مقدمہ دیوان خاقانی ص ح۔ ط۔ ۱۳۱۶ھ

کے اختلاف کا کیا سبب تھا؟

اسی طرح اس کے ممدوحین میں ان اشخاص کے نام آتے ہیں: (۱) سیف الدین ارسلان (مورخین اس کو مجہول الحال لکھتے ہیں) (۲) رکن الدین ارسلان بن طغرل (۵۵۵-۵۷۱ھ) (۳) شمس الدین ایلدگز اتابک اعظم (۵۵۵-۵۶۸ھ) (۴) نصرۃ الدین جہان پہلوان محمد بن ایلدگز (۵۶۸-۵۸۱ھ) (۵) قزل ارسلان عثمان بن ایلدگز (۵۸۱-۵۸۷ھ)

ابتدا میں مجیر کا شمار اس کے خاص ندماء میں ہوتا تھا، لیکن جب مجیر نے جہان پہلوان کی مدح میں قصیدہ لکھا، تو نصرۃ الدین نے اثیر اخسیکتی اور جمال الدین اشہری کو مجیر کے درجہ پر فائز کر دیا، اس سے مجیر کو بڑا قلق ہوا، اور اس نے ایک قطعہ اس کے حضور میں گذرا، جس کا ابتدائی شعر یہ ہے:

شاہا بدان خدای کہ آثار صنع او ‏‏‏ جان بخشی وجود دہی بندہ پروریست

تذکرہ نگاروں نے ان تمام ممدوحین کے نام تو لکھے ہیں لیکن کسی تذکرہ سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ اول اول کس طرح اور کس کے دربار میں مجیر کی رسائی ہوئی، اور اس رسائی میں کس کا ہاتھ تھا؟ غرض مجیر کی زندگی کی جس کڑی کو ڈھونڈھئے وہ گم ہی ملے گی۔

اس کی زندگی کا ایک خاص واقعہ اسکی قید وبند ہے۔ اس سلسلہ میں جناب حسین باستانی راد نے مجلہ یادگار (بہمن ماہ ۱۳۲۴ھ) میں ایک مقالہ سپرد قلم فرمایا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ساتویں صدی ہجری کے لکھے ہوئے ایک مخطوطہ میں مجیر کا ایک ایسا قطعہ ملتا ہے جو ان کے نزدیک کہیں اور درج نہیں ہوا[1]، اس قطعہ سے پتہ چلتا ہے کہ مجیر جس وقت اتابک محمد کی قید میں تھا، اس نے ظہیر الدین کرجی مستوفی کو ایک قطعہ لکھ کر بھیجا، یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب موخر الذکر سفیر کی

[1] صاحب موصوف کا یہ خیال درست نہیں ہے یہ قطعہ مخطوطہ رضا لائبریری رامپور نمبر ۳۲۰۳ اور مخطوطہ رضا لائبریری رامپور نمبر ۵۹ میں دیکھا جا سکتا ہے۔

حیثیت سے آیا تھا، اس قطعہ کے ابتدائی اشعار یہ ہیں:

خداوندم ظہیر الدین ادام اللہ ایامہ ‏‏‏ کہ از فضل و ہنر خود صدر سلطانی شاید

ہمی داند بعقل کامل و رای رفیع خود ‏‏‏ کہ چرخ ازرق الازرق و دستان می شاید

صاحب مقالہ کا خیال ہے کہ مجیر جو صحیح قول کے مطابق ۵۸۹ھ میں مرا یا قتل ہوا شمس الدین ابوبکر ایلدگز (۵۴۱-۵۶۸ھ) اور اس کے دو لڑکوں نصرۃ الدین ابو جعفر محمد جہاں پہلوان (۵۶۸-۵۸۲ھ) اور مظفر الدین عثمان قزل ارسلان (۵۸۲-۵۸۷ھ) وغیرہ کا مدح خواں تھا، اور وہ ۵۸۷ھ تک یقیناً اس دربار سے متعلق رہا، کیونکہ اتابک قزل ارسلان ۵۸۷ھ میں قتل ہوا ہے، اور اس کا مرثیہ مجیر کے دیوان میں موجود ہے۔

اس قطعہ سے اس پر روشنی نہیں پڑتی کہ وہ قید کیوں کیا گیا؟ مذکورہ مخطوطہ میں قطعہ سے پہلے جو چند سطریں نثر میں ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اتابک جہاں پہلوان جو عراق اور ہمدان پر اتابک طغرل سوم کے ساتھ حکمرانی کر رہا تھا، اس کے عہد میں جب مجیر اس کے بھائی قزل ارسلان (جو اران کا حکمران تھا) کا سفیر بن کر آیا تو اس کو قید کر لیا گیا، لیکن اس معاملہ نے زیادہ طول نہیں کھینچا، کیونکہ رہا ہونے کے بعد مجیر نے بارہا اس کی مدح کی۔ بعد کے تذکرہ نویسوں نے لکھا ہے کہ مجیر کی گرفتاری جاسوسی کے شبہ میں ہوئی تھی، اس کے بعض اشعار سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تذکرہ نگاروں کی یہ رائے درست ہوگی۔

اس سلسلہ میں مجیر کا وہ طویل قصیدہ خاص طور سے قابل ذکر ہے جو اس نے نصرۃ الدین جہان پہلوان محمد بن ایلدگز کی مدح میں لکھا ہے، اس قصیدہ کو بیشتر تذکرہ نگار سوگندنامہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس کی ابتدا اس طرح ہوتی ہے:

زدار ملک جہان روی درکشیدہ وفا ‏‏‏ چنانکہ زو نرسد ہیچگونہ بوی بما[1]

[1] منقول از نسخہ رضا لائبریری رامپور نمبر ۲۹۵

اسی قصیدہ میں آگے چل کر کہتا ہے:

بصدرِ شاہِ جہاں ناسزام گفت حسود   ز رشک آنکہ شدم من بصدرِ شاہ سزا

اس کے بعد بادشاہ کی تعریف کرکے اپنی صفائی میں اس طرح قسمیں کھاتا ہے:

بکاف دہا و بیاسین و آیۃ الکرسی   بقاف و صاد و بیا الکہف و سورۂ شوریٰ

بمہر ختم نبوت کرو نشد ارو ساخت   نسیم دعوتش از پنجہ ہای زہر گیا

بصدق ہمدم ہجرت بعدل شمع بہشت   بخون خستۂ غوغا بر صف وغا

بہ تشنہ مردہ کہ بہ رشک غنچۂ سیراب   بزہر خوردہ کہ بہ نور دیدہ زہرا

اسی طرح قسموں پر قسمیں کھاتا ہوا آگے بڑھتا ہے، یہاں تک کہ صاف صاف اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ

بخوردم این ہمہ سوگند و باز میگویم   بذات پاک مہیمن بعز عز خدا

کہ زرق خالص بہتان محض بود آن فعل   کہ نقل رفت از آنہا کہ کردہ ام آنہا

نگفتہ ام نگذشتست بر دلم ہرگز   نکردہ ہیچکس از بندہ این سخن اصغا

حدیث من ز مفاعیل و فاعلات بود   من از کجا سخن سر مملکت ز کجا

من از کجا چہ کسم کیستم چہ خواندم   کہ پیش دل بود ار چو منی غبار ترا

شہا تو شیر خدای من آن سگ در تو   کہ بی گناہ تر از گرگ یوسفم حقا

ان اشعار سے بدیع الزماں بشر دیہای خراسانی نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے:

"حسودان زمستی جستہ او را بافشای اسرار جہان پہلوان متہم داشتند تا بردی خشم آورد از دیدار و نواخت خود مہجور کرد[1]..."

[1] سخن و سخنوران، قسمت نخستین، از ج ۲ ص ۲۶۴، ۲۶۵ سنہ ندارد

ہمارا قیاس یہ ہے کہ یہ سوگند نامہ اسی زمانہ کی یادگار ہے، جب وہ قید سے چھوٹا تھا اور اس نے اپنی بے گناہی ثابت کرنے کے لیے یہ سوگند نامہ لکھا تھا۔

اس قصیدہ کے علاوہ اور بھی ایسے قصائد ہیں جن کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے اس کے حاسدوں نے اس کی زندگی تنگ کر دی تھی اور ان کے مسلسل حملوں کی وجہ سے بعض اوقات وہ معاشی دشواریوں میں بھی مبتلا ہو جاتا تھا، مثلاً ایک قصیدہ میں جس کا مطلع یہ ہے:

ہر شب کہ سر بجیب تحیر فرو برم   ستر فلک بدرم و از سدرہ بگذرم

اپنے بارے میں یوں رقمطراز ہے

ز ہر زمانہ گر بقناعت توان شکست   باور کنم کہ من ہمہ تریاک اکبرم

ہر شب قبای صبر بسوزم بآہ گرم   وز دست صبح پیرہن خویش بر درم

ہمچو نمک گداخت تن من در آب چشم   وین دہر بی نمک ز دآبی بر آوردم

بر طمع لقمہ لب چہ گشایم نہ کاسہ ام   وز بہر آب تر چہ نشینم نہ ساغرم[1]

اسی طرح ایک دوسرے قصیدہ میں اپنا حال زبوں یوں بیان کرتا ہے:

تا دست خوش جہان شدم من   در دست قناعتم ممکن

خصم فلک است از آنکہ ہستم   من مادر عیسیٰ او ستردن

شب دوست از آن شدم کہ در شب   خورشید نیاورم بر وزن

شمع فلک ار نسازدم قوت   چون شمع کنم نوالہ از تن

از خود ز برای خود بسازم   مانندۂ عنکبوت مسکن

میدان عجب است و گوی زرین   من کودک و اسب عمر توسن[2]

[1] منقول از نسخۂ رامپور نمبر ۴۹۵ [2] منقول از نسخۂ برٹش میوزیم نمبر Add. 8993

ان اشعار کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ مجیر کی زندگی نشیب و فراز سے دوچار رہی ہے، اور وہ اپنے زمانے کے امراء اور بادشاہوں کا مدح خواں ہونے کے باوجود بعض اوقات تنگی ترشی سے زندگی بسر کرتا تھا، اور حاسدوں کی الزام تراشی سے اس کو بار بار بادشاہ کی خدمت میں صفائی دینی پڑتی . محمد ابن رودادی کی مدح کے ایک قصیدہ میں یوں گویا ہوتا ہے:

جہاں پناہا من عاجزم ز مدحتِ تو   کہ ہست بر دلم از مکر حاسداں آزار[1]

بہ بارگاہ تو از بندہ نقل ہا کردند   کزاں نشستہ بر اطراف خاطر تو غبار

ان اشعار کے بعد وہ پے در پے قسمیں کھانی شروع کرتا ہے، مثلاً

بلطف قبۂ اعظم بقدر عرشِ مجید   بحسن و زینت جنت بقہر و صدمۂ نار

بامر و نہی و بوعد و وعید مصحف مجد   کہ ہست فاتحہ گنج نامۂ اسرار

بصدق یوسف مصری بہ بی گناہی گرگ   بنغمۂ خوش داؤد و لحن موسیقار

بعابدان کہ جہاں را نکردہ اند قبول   بزاہداں کہ صفا را نکردہ اند انکار

مسلسل پندرہ بیس بیت تک قسمیں کھانے کے بعد پھر اس طرح عرض حال کرتا ہے:

بخاکپای تو ای معدنِ سخا و کرم   بخاکپای تو ای مرکز سکون و قرار

کہ بندۂ تو مجیر از ہر آنچہ گفت حسود   خبر ندارد و بر خاطرش نکردہ گزار

ان قصائد کے علاوہ اس کے اور بھی بہت سے اشعار ہیں جو اس کے اندرونی کرب کو ظاہر کرتے ہیں، اگر مندرجۂ ذیل اشعار کو مندرجۂ بالا اشعار سے ملا کر پڑھا جائے تو ہماری بات کی تصدیق ہو سکتی ہے، مثال کے طور پر چند اشعار یہاں درج کیے جاتے ہیں:

یک ذرہ مہر در دل ایام ماندہ نیست   یک قطرہ آب در د اجرام ماندہ نیست[2]

[1] منقول از نسخۂ برٹش میوزیم نمبر ۹۹۳ Add [2] ایضاً

تا جامِ روزگار پر از خونِ خلق شد   کس را شراب خوشمزہ در جام ماندہ نیست

گلگونۂ موافقت و تابِ عافیت   در روی دہر و طرۂ ایام ماندہ نیست

دلہا زغم بسوخت مگر خرمی بمرد   جز دل شکستہ ماند مگر جام ماندہ نیست

تا دار ملک زاں سوی عالم بساختم   خود را از کائنات مسلّم بساختم[1]

بر چیز جہاں گذرم بود از آں سبب   تن چوں رسن نزار پر از خم بساختم

دیدم کہ زخم حادثہ مرہم پذیر نیست   با زخم بی حمایت مرہم بساختم

دیدم کہ ملک فقر من از ملک جم براست   ندوام کردم از رخ و خاتم بساختم

زندگی کی اس کشاکش اور حاسدوں کی مخالفت نے اس قصیدہ گو شاعر کو اپنے جذبات کے اظہار کے لیے صنفِ غزل کا سہارا لینے پر مجبور کر دیا ہم اس مضمون میں ہم اس کی غزلوں کا ایک جائزہ لیتے ہیں، اس سے اس کے اصل جذبات و احساسات ہمارے سامنے آجائیں گے اور اسکے مطالعہ سے یہ بھی پتہ چلے گا کہ چھٹی صدی ہجری میں غزل گوئی کا کیا انداز و معیار تھا؟

مجیر کی غزل گوئی کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانے کے لیے اس کے پیش رو اور استاد خاقانی کی غزل گوئی کا جائزہ لینا مناسب ہوگا، جس سے اندازہ ہو سکے گا کہ مجیر کے دور تک آتے آتے غزل کس رنگ اور آہنگ میں ڈھل چکی تھی، اس جائزہ کے بعد جب ہم مجیر کی غزلوں کا مطالعہ کریں گے تو اس کی غزلوں کی قدر و قیمت پوری واضح ہو جائے گی،

خاقانی کی غزلوں کے مطالعہ سے سب سے پہلے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس دور تک آتے آتے قصیدہ اور غزل کی زبانیں دو الگ الگ زبانیں بن چکی تھیں، خاقانی جو قصیدہ میں پرشکوہ الفاظ، دور از کار تشبیہات، بعید از فہم استعارات، اور مختلف علوم و فنون کی اصطلاحات کے استعمال

[1] منقول از نسخۂ برٹش میوزیم نمبر ۹۹۳ Add

میں بادشاہ گردانا جاتا ہے، جب غزل کی وادی میں قدم رکھتا ہے تو اس کی زبان یکسر بدل جاتی ہے، نہ الفاظ کا وہ شکوہ رہتا ہے، نہ تشبیہات و استعارات کی وہ غرابت، نہ اصطلاحات علمیہ کا استعمال، اس کے بجائے وہ نرم و شیریں الفاظ، نادر لیکن قریب الفہم تشبیہات و استعارات کے ذریعہ اپنے جذبات کا اظہار کرتا ہے، اگر اس کی غزلوں کے مقطعے نکال دیے جائیں اور ان کو الگ سے شائع کر دیا جائے تو یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوگا کہ یہ اسی شاعر کی غزلیں ہیں جس کے قصائد شکوہِ الفاظ اور اصطلاحاتِ علمیہ کی بھرمار سے گرانبار اور عام لوگوں کی سمجھ سے باہر تھے، یہ ضرور ہے کہ اس زمانہ میں غزل بہت زیادہ وسیع صنفِ سخن کی حیثیت نہ اختیار کر سکی تھی اور اس میں ان فلسفیانہ افکار و خیالات کی آمیزش نہ ہونے پائی تھی جو سعدی و حافظ کے کلام کا طرۂ امتیاز ہے، لیکن جو کچھ اور جس طرح کی غزل اس دور تک بن سکی تھی وہ بھی جذبات دل کے اظہار کا کام اسی طرح انجام دیتی تھی جس طرح بعد کی غزل نے انجام دیا، اس کے نمونہ کے لیے خاقانی کی چند غزلیں درج کی جاتی ہیں،

کارِ عشق از وصل و ہجران درگذشت
دردما از دستِ درمان درگذشت

کار صعب آمد بہمت بر فروز
گوئی تیز آمد ز چوگان درگذشت

در زمانہ کار کار عشق تست
از سرای کار نتوان درگذشت

کی رسم در تو کہ رخش وصلِ تو
از زمانہ جست میدان درگذشت

فتنۂ عشق تو پر دارد جہاں
خاصہ میداند کہ سلطان درگذشت

چون خون دامان خاقانی گرفت
دامنش چہ کز گریبان درگذشت

ذرہ نماید آفتاب از بجمالِ تو رسد
عین کمال ختہ باد ار بکمالِ تو رسد

ماہ منی و ماہ را چرخ فدای تو دہد
گر بہ یاد دشمنان وقت زوالِ تو رسد

چشم زمانہ را فلک میل زوال درکشد
گر نظر گزند او سوی جمالِ تو رسد

یافتن وصال تو کار نہ چون منی بود
دولت دیگری بود کو بوصال تو رسید

چشمِ من از ہزار سال از پی دُری تو دو دو
گر برسد بعاقبت ہم بخیالِ تو رسد

دیدۂ خاقنی اگر لافِ جمال تو زند
کس نکند قبول از و کان بمثال تو رسد[1]

از ہستی خود کہ یاد دارم
جز سایہ نماند یادگارم

در سایہ ز من بریدہ گردد
ہم نیست عجب ز روزگارم

چون یار ز من برید سایہ
چون سایہ ز من رمید یارم

از ہم نفساں مرا چراغیست
زاں ہیچ نفس زدن نیارم

زان بیم کہ از نفس بمیرد
در کام نفس شکستہ دارم

چون ہم نفسی کنم تمنا
بر آئینہ چشم بر گمارم

ترسم ز نفاق آئینہ ہم
زاں نتوانم کہ دم برآرم

خاقانی وار دام ایام
از کیسۂ عمر می گذارم

ای راحتِ جانہا بتو آرام جان کیستی
دل در ہوس جان میدہد تو دلستانِ کیستی

ای گلبن نادیدہ دی اصل تو چہ وصل تو کی
با بوی مشک و رنگ می از گلستانِ کیستی

ای از بتاں دلخواہ تو در حسن شاہنشاہ تو
ما را بگو ای ماہ تو کز آسمانِ کیستی

بکشا صدف یعنی دہن، بفشاں گہر یعنی سخن
پنہاں مکن یعنی ز من تا عشق دانِ کیستی

---

[1] اس غزل کو پڑھ کر بے ساختہ خسرو کی وہ غزل یاد آجاتی ہے جس کا مطلع یہ ہے:

ای ز خیالِ ما بروں در تو خیال کی رسد
با صفت تو عقل را لافِ کمال کی رسد

چو نزیر ہر موی جدا یک شہر جاندار ی نوا — خامی بود گفتن ترا جانا کہ جان کیستی؟

با مائی و مارانہ جانی از ان پیدا نہ — دانم کز ان مانہ بر گو از آن کیستی؟

خاقانی از تیمار تو حیران شد اندر کار تو

ای جان او غم خوار تو تو غم نشان کیستی؟

ان غزلوں میں نہ تو دقیق فلسفیانہ یا متصوفانہ خیالات ہیں نہ حیات و کائنات پر حکیمانہ نظر ڈالی گئی ہے، نہ انسانی زندگی کے مسائل سے بحث کی گئی ہے، اور نہ بات کو پیچ در پیچ استعارات و تشبیہات سے اس طرح گرانبار کیا گیا ہے کہ پہلی نظر میں نادر اور غور و فکر کے بعد بیکار نظر آئے۔ ان غزلوں کی اہمیت صرف یہ ہے کہ یہ قصائد کے مقابلہ میں ایک الگ اور جداگانہ زبان کی حامل ہیں، اور غزل میں ہر وہ چیز معائب شعری میں داخل ہے، جو قصیدہ کے لیے محاسن شمار کیے جاتے ہیں، اس کو دوسرے انداز میں اس طرح واضح کیا جا سکتا ہے کہ غزل کے خیالات اور مضامین جس انداز بیان کے متقاضی ہیں انھوں نے خاقانی جیسے سحر بیان اور قادر الکلام شاعر کو بھی اس بات پر مجبور کیا کہ وہ غزل کی وادی میں قصائد کی زبان سے دست بردار ہو کر قدم رکھے اور وہی زبان و انداز بیان اختیار کرے غزل کی لطافت جس کی متحمل ہو سکے، اس سے غزل اور خاقانی دونوں کی عظمت کا اندازہ ہوتا ہے، غزل کی عظمت یہ ہے کہ اس نے خاقانی جیسے شاعر کو بھی اپنی وادی میں اس وقت تک قدم نہ رکھنے دیا جب تک وہ دوسرے اصناف سخن کی زبان سے دست بردار نہ ہو گیا، اور خاقانی کی عظمت کا یہ ثبوت ہے کہ اس نے تقاضائے ہنر کو مد نظر رکھتے ہوئے اس زبان و انداز بیان کو بے تکلف چھوڑ دیا جس کا اگر وہ خاتم نہ بھی ہو تو موجد ضرور ہے، اس مغاہمت کی وجہ سے غزل کو خاقانی سے اور خاقانی کو غزل سے پورا پورا فیض پہنچا، اور غزل کا یہ بنا بنایا سانچہ مجیر بیلقانی کو ورانۃً ملا، اگر اس موقع پر مجیر کے معاصرین کے کلام پر بھی سرسری نظر ڈالی جائے تو مجیر کی غزلوں کی قدر و قیمت

کا اندازہ کرنے میں آسانی ہو گی، مجیر کے معاصرین میں اثیر اخسیکتی، جمال الدین اصفہانی اور شرف شفروہ وغیرہ زیادہ مشہور ہیں، یوں تو مجیر کے دور کا ہر شاعر اس کا مخالف تھا، مگر اس زمانہ میں بھی مجیر کا ہم پایہ اگر کوئی شاعر سمجھا جاتا تھا تو وہ اثیر اخسیکتی تھا، اس لیے ہم صرف اس کے کلام سے چند مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں، خوش قسمتی سے اثیر کا دیوان ایران میں شائع ہو چکا ہے، جس کا ایک نسخہ پیش نظر ہے، مجیر کا دیوان یا کلیات ابتک شائع نہیں ہوا ہے، راقم آجکل اس کی ترتیب و تصحیح و تحشیہ میں مصروف ہے۔ اثیر کی چند غزلیں ملاحظہ ہوں :-

طبیبِ درد بی درماں کدامست — رفیقِ راہ بی پایاں کدامست

ہمی دانم وثاق اوست جانی — اگر دانستمی جاں کاں کدامست

گر ایں عقلست پس دیوانگی چیست — در ایں جانست پس جاناں کدامست

کسی کو را بجاں جوید نگوید — کہ با می زحمتِ دنداں کدامست

نمی داند کسی درمانِ ایں درد — طبیبِ عشق را دکاں کدامست

اثیرا دم مزن او خود شناسد

کہ سرکش کیست سرگرداں کدامست

ہر کہ در دامنِ تو آویزد — نجناں افتد او کہ بر خیزد

عشق تو صد ہزار صف شکند — کہ یکی گرد بر نیا نگیزد

بالبت کش خدای توبہ دہاد — ہیچ گریم کہ باز نستیزد

جانِ سرگشتہ رجبہ می طلبد — تا ز جودت دوا بہ بگریزد

ہر کہ حالِ اثیر بشنود

از سر کوی تو، بپرہیزد

باز در دست چرخ بدسازم — پائمالِ جهانِ طنّازم

هجر بر دوخت دیدهٔ طربم — عشق بدرید پردهٔ رازم

نیست پای گریز می باشم — نیست دستِ ستیز، می سازم

گر بر آرم هزار ناله دمی — چرخ شوری کند بر آوازم

دهر پُر فتنه انس می جویم — راه پُر حادثه است می تازم

بیم جانست ست می کوشم

دست خونست دیه همی بازم

جانم فدای توست که جانانِ من توئی — شمع وثاق و تازه گلستان من توئی

هستند شاهدانِ شکرلب بعهدِ تو — لیکن ازان میانه بدندان من توئی

جان بر سر غم تو نهم وز من این سخن — بی حرمتیست جان چه بود جانِ من توئی

در عشق تو بخدمتِ سلطان بر آمدم — ای مه سعادت تو که سلطان من توئی

آنکس که گفت اثیرؔ بزنگان چه میکنی — زین نکته غافلست که زنگان من توئی

زلف چون بر عذار می فگنی — لیل را در نهار می فگنی

چون لبت مست لطف میگردد — باده را در خمار می فگنی

جانی آویخته است بر فتراک — تا نظر در شکار می فگنی

هر کجا مهر در میان آمد — خویشتن بر کنار می فگنی

غمزه با تو کی دود که بجور — اسپ بر روزگار می فگنی

هم چو سوزن اگرچه سر تیزی — بخیه بر روی کار می فگنی

صف ناموس تو شکست آرد — زانکه در جنگ یار می فگنی

اثیرؔ کی غزلوں کا اگر غائر نظروں سے مطالعہ کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ قصیدہ نگاری میں اسکا پایہ جو بھی رہا ہو لیکن غزل میں اس کے یہاں اتنی معنی آفرینی بھی نہیں ہے جتنی اس کے پیش رو خاقانیؔ کی غزلوں میں ملتی ہے، حالانکہ خاقانیؔ کی غزلیں بھی معنی آفرینی کا کوئی بہت اعلیٰ نمونہ نہیں ہیں، اور تاریخ ادبیات میں صرف اس لحاظ سے ان کی اہمیت ہے کہ وہ خاقانیؔ جیسے قصیدہ گو کی غزلیں ہیں جس نے غزل کی شریعت کے احترام میں اپنے شکوہ الفاظ کو یہاں بالائے طاق رکھ دیا تھا، اثیرؔ کی غزلوں میں نہ تو ندرتِ خیال ہے نہ جدتِ ادا، نہ الفاظ کا حسن ہے، نہ ترکیبوں کی رعنائی۔ اس کے دیوان کے صفحہ کے صفحہ پڑھ جائیے کہیں بھی یہ محسوس نہیں ہوتا کہ یہ وہ صنفِ سخن ہے جس کے پردے میں دل کی بات کہی جاتی ہے، البتہ یہ غزلیں قافیہ پیمائی کی بہترین مثالیں ہیں، تعجب ہے کہ ایک ایسے شاعر کے لیے کہا جاتا ہے کہ مجیرؔ اس کے کلام سے سرقہ کرتا تھا، اور اس کا بیشتر کلام سرقہ ہی پر مشتمل ہے۔ مجیرؔ کی غزلیات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بلاشبہ اثیرؔ سے بدرجہا بہتر شاعر تھا، اس لیے مجیرؔ کا اثیرؔ کے کلام سے سرقہ محض افسانہ ہے، اس موقع پر ہم دیوان اثیر کے مرتب رکن الدین ہمایوں فرخ کی تحریر کا اقتباس پیش کرتے ہیں جس سے مجیرؔ کے متعلق اس کی رائے کا اندازہ ہوگا،

"آثار اثیر با مجیرؔ هیچ قابل مقایسه و سنجش نیست، اثیرؔ شاعریست مبتکر و خلاق، مجیر شاعریست مقلد و کار تقلید او تا جای است که چون اثیرؔ را عارف و صوفی دیده و خاقانیؔ را شاعری زاهد یافته در اشعارش از عرفان و تصوف لفظی دم زده است"[۵]

رکن الدین ہمایوں نے یہ رائے مندرجہ ذیل وجوہ کی بنا پر قائم کی ہے :

(۱) خاقانیؔ نے بھی مجیرؔ کو دزد بیان کہا ہے مثلاً

دیو رجیم آنکه بود دزد بیانم — گردم طغیان زند هجای صفاهان

---

[۵] دیوان اثیر شرح حال هستاد و یک

(۲) اثیر کی ایک غزل ہے جس کا مطلع ہے:

گرہ مشک بر سمن چہ زنی لشکرِ زنگ بر ختن چہ زنی

مجیر نے بھی اسی زمین میں غزل کہی ہے اور اثیر کے دو اشعار ادنیٰ تغیر کے بعد اپنی غزل میں شامل کرلیے ہیں۔

(۳) اثیر نے ایک قصیدہ لکھا جس کا مطلع ہے:

آنرا کہ چار گوشۂ عزلت میسر است گو تو نہ پنج کن کہ شہ ہفت کشور است

مجیر نے اثیر کے قصیدہ سے مضامین اخذ کرکے اسی زمین میں یہ قصیدہ کہا:

سردی کہ ابر ہمش زشب تیرہ چنبر است لولوش زیر لعل و گلش زیر عبہر است

(۴) اسی طرح اثیر کا ایک اور قصیدہ ہے جس کا مطلع ہے:

طفل ہ چند ازیں دایۂ نامہربان گاہ قماط بہار گہ کفن مہرگان

مجیر نے تین مطالع کا ایک قصیدہ اسی زمین میں لکھا جس میں اثیر کے مضامین اڑائے ہیں، مجیر کا ایک مطلع یہ ہے:

طارم چارم نہفت پرتو شمع جہاں خیمۂ زربفت گشت لوبتیِ آسماں

اس کے بعد فاضل مرتب نے مجیر کی ایک غزل اور اثیر کا مطلع نقل کرکے لکھا ہے:-

"این غزل مجیر را می آوریم و خوانندگان باید با غزل اثیر مقابلہ و مقائسہ فرمایند"

ہم اس موقع پر دونوں کے اشعار پیش کرتے ہیں:-

اثیر اخسیکتی	مجیر بیلقانی
بہار امسال خوشتر می نماید	دم گیتی معنبر می نماید
چمن چون نقشِ آذری نماید	چمن از خلد خوشتر می نماید

اثیر اخسیکتی	مجیر بیلقانی
چناں شد عارض بستاں کہ باد	ہوا وز تیغ لولو می فشاند
خط خوباں مزور می نماید	جہاں از باد زیوری نماید
زگلی برگ و سیمای شگوفہ	بتوقیع شریف صفت اللہ[1]
زمیں، چرخ پُر اختر می نماید	جہاں بر گل معنبر می نماید
گہی میغ اشک عاشق می فشاند	شقایق داغ بر دل برنہادہ ست[2]
گہی گل روی دلبر می نماید	کہ گل چیں دست بر سر می نماید
نشستہ در پس ہر ذرۂ خاک	زہی شکر زہی آتش زہی عود
دو صد عطار و شکر می نماید	کہ ایں پیروزہ مجمر می نماید
زنرگس باغ را چشمی رسیدہ است	ز بہر بوسہ دادن بر لبِ گل
کہ لالہ مشک و مجمر می نماید	کہ سوسن از دہان زر می نماید
دریں موسم اثیر از یار محروم	زنرگس شوخی و شوخی بین زنرگس
ستم ہا بیں کہ داوری نماید	کہ عطار است و شکر می نماید[3]

میرے سامنے دیوان مجیر کے پانچ قلمی نسخوں کی نقل اور ان کے روٹو گرافس ہیں، مجیر کے مذکورۂ بالا اشعار تین نسخوں میں ملتے ہیں، یعنی برٹش میوزیم کے نسخے میں اور رضا لائبریری رامپور کے دو نسخوں میں ایک جس کا نمبر ۴۹۵ ہے اور دوسرا وہ جس کا نمبر ۳۲۰۳ ہے۔ ان تینوں نسخوں کے دیکھنے سے معلوم ہوا کہ مندرجہ بالا اشعار کسی غزل کے نہیں بلکہ ایک قصیدہ کے ہیں، رامپور کے اس نسخے میں جس کا نمبر ۴۹۵ ہے، اشعار کی تعداد ۱۵ ہے، رامپور کے دوسرے

[1]، [2]، [3] یہ اشعار دیوان اثیر کے مرتب نے اسی طرح لکھے ہیں (د.ک دیوان اثیر)

نسخے میں ۶ ہے اور برٹش میوزیم والے نسخے میں ۹۔ اس لیے سمجھ میں نہیں آتا کہ چند لفظی مماثلتوں کی بنا پر فاضل مرتب دیوان اثیر نے ۱۵ اشعار کے قصیدہ پر ۶ شعر کی غزل کو کس طرح ترجیح دیدی؟ اور مجیر کو سارق قرار دینے کی اصل وجہ کیا ہے؟ لطف یہ ہے کہ مرتب نے مجیر کے اشعار کا جو متن دیا ہے وہ ناقص بھی ہے، برٹش میوزیم کے نسخے سے مجیر کے اشعار کی تصحیح کیجاتی ہے، اس کے مطابق تیسرے چوتھے اور آخری شعر کی شکل یہ ہے:

بتوقیع شریف عبنۃ اللہ — جہان برگل مقرر می نماید[۱]

شقایق داغ بر دل زاں نشستہ است — کہ گلبن دست بر سر می نماید[۲]

مکن شوخی و شوخی بیں ز نرگس — کہ عطار است و زرگر می نماید[۳]

اس غلط متن پر تکیہ کرنے کی بنا پر موصوف نے جو غلط نتیجہ اخذ فرمایا ہے، اس کے بارے میں ہم سر دست کوئی بحث نہ کریں گے، البتہ اس غزل کو ضرور پیش کریں گے جس کے بارہ میں فاضل مرتب کا خیال ہے کہ مجیر نے اس کے اشعار قدرے تبدیلی کے بعد اڑا لیے ہیں، دونوں کی غزلیں درج ذیل ہیں:-

اثیر	مجیر
گر مشک بر سمن چہ زنی	گرہ مشک بر سمن چہ زنی
لشکر زنگ بر ختن چہ زنی	لشکر زنگ بر ختن چہ زنی
چوں ز لعل تو بوسہ طلبم	او بر نجد بدیں قدر بدہد
بر شکر لولو عدن چہ زنی	تو لگد بر فتوح من چہ زنی
صد گریباں دریدہ است از تو	چوں ز لعل تو بوسۂ طلبم
چاک بر طرف پیرہن چہ زنی	بر شکر لولو عدن چہ زنی

[۱] و [۲] و [۳] رک نسخہ برٹش میوزیم

اثیر	مجیر
چوں تو گوئی کہ جاں نفس بزنم	صد گریباں دریدہ شد ز غمت
من چہ گویم کہ بوسہ تن چہ زنی	چاک بر طرف پیرہن چہ زنی
بر لب اوست خط اجرہ تو	دلم از غم بسوخت دم چہ دہی
دست بر زلف پرشکن چہ زنی	غم تو دل ربود تن چہ زنی
عاشقی ای اثیر و یارت اوست	ہر زمانی مرا کہ مرغ توام
ہمہ دانند لاولن چہ زنی	سینہ بر نوک بازن چہ زنی
(دیوان اثیر ص ۳۹۳)	چوں ز تو دل شکستہ گشت مجیر
مشک می رنگ بر سمن چہ زنی	بر دلش زخم دل شکن چہ زنی
شب دیرند، بر بدن چہ زنی	(نسخۂ رامپور نمبر ۴۹۵)
با سپہ زنگ، سرکشی چہ کنی	
خیمہ بر دامنِ ختن چہ زنی	
تو می ای پسر برہنہ بی	
بر تن از ابر پیرہن چہ زنی	
بادہ دہ موسم است سر چہ کشی	
بوسہ دہ فرصت است تن چہ زنی	
بر رخ در عارضش رسید اثیر	
شعر در وصف یاسمن چہ زنی	
(ص ۴۰۴ - ۴۰۵)	

(نسخۂ ایشیاٹک بنگال)

مجیر کے مندرجہ بالا اشعار نہ تو برٹش میوزیم والے نسخے میں ہیں اور نہ رامپور کے دوسرے دونوں نسخوں میں، البتہ بیاض ابن یمین میں جس کا مخطوطہ گورنمنٹ اورنٹیل لائبریری مدراس میں ہے، یہ اشعار خفیف لفظی تبدیلیوں کے ساتھ ملتے ہیں، لیکن اثیر کا یہ شعر

از برای خدا خواجہ مجیر کار دانہای شعر من چہ زنی

جس پر فاضل مرتب دیوان اثیر نے اپنی عمارت کھڑی کی ہے، خود ان کے مرتب کردہ متن میں بھی کہیں نہیں ہے، اس سے ہم کو یہ شبہہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ شعر اثیر کا نہ ہو اور بعد کے کسی شاعر نے تفنن طبع کے لیے یہ شعر کہا ہو، اور چونکہ اسی زمین، ردیف اور قوافی میں اثیر کی بھی غزل ہے، اس لیے اثیر کے نام سے مشہور ہو گیا ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ جو مطلع اور دو شعر اثیر اور مجیر کے یہاں مشترک ہیں، اس کی بنا پر مجیر پر سرقہ کا الزام لگانا درست نہیں ہے، کیونکہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی زمین، ردیف اور قوافی میں دو شاعروں کی غزلوں میں، ایک شاعر کے اشعار دوسرے شاعر کی غزل میں شامل ہو جاتے ہیں، یہی صورت اثیر اور مجیر کی غزلوں میں پیش آئی، ورنہ جو شاعر اس طرح کی غزلیں کہہ سکنے پر قادر ہو، وہ کسی شاعر کا ایک مطلع اور صرف دو شعر کیوں سرقہ کرے گا؟

چہ بد کردم کہ پیمانم شکستی امید وصل در جانم شکستی

بعشوہ پردۂ جہرم ربودی بغمزہ جہر ایمانم شکستی

چو در میدان عشقت گوی گشتم بگیسو[1] ہم چو چوگانم شکستی

بہ شہواری چو یا قوتم خریدی بسنگ عشوہ آسانم شکستی

مرا گوئی چہ بد کردم چہ کردی دلم بستی و پیمانم شکستی

فغان میداشتم لب عرض کردی بدان تا در لب افغانم شکستی

[1] اصل میں گیسو کی جگہ بزلف لکھا ہوا ہے،

چہ گوئی گر مجیرت گوید ای شوخ

چرا در عشق از ین سانم شکستی (نسخہ رامپور نمبر ۴۹۵)

در کوی تو عقل بے قرار یست بی روی تو روح سوگواریست

ہر ناز ز نرگس تو زہریست[1] ہر موی ز طرۂ تو ماریست

نومیدیم ز کار وصلت[2] زیرا کہ زمانہ ہم بکاریست

وصلت ز تو نخست بس ہجر آری بس ہر منی خاریست

خود عشق نہ در خور است یارا ما را نہ ولی نہ روزگاریست

شادم کہ مجیر در غم تو

از ہر چہ گذشت یادگاریست (ایضاً)

غمی دارم کہ ہرگز کم نگردد دلی دارم کہ گرد غم نگردد

بجان زخم ترا مرہم کہ یابد اگر ہم زخم تو مرہم نگردد

ہنوز آن دل نزد بر درد عالم کہ با او درد تو مرہم نگردد

ز لب صفرای من بشکن میندیش کہ سوز ہیچکس ماتم نگردد

چنان سازی بوی کار صد دل کہ از حسن تو موی کم نگردد

جفا کن گر کنی کاری کہ امروز

وفا در خطۂ عالم نہ گردد (ایضاً نمبر ۳۲۰۳)

ز عالم دلربای بر نیاید کز و سوز جفای بر نیاید

چگویم من تو خود دانی کہ ہرگز بباغ کس گیاہی بر نیاید

[1] رامپور کے دوسرے نسخے میں زہریست کی جگہ تیریست ہے، [2] رامپور کے نسخے نمبر ۴۹۵ میں یہ شعر نہیں ہے،

نشد روزی بشب ہرگز گراز در
بدستِ غم خطای برنیاید

شد از ساز ارغنون عمر افسوس
کزو باغِ نوای برنیاید

ہزاران دل بکوی غم فروشد
کہ ہیچ آواز پای برنیاید

زمانہ جامۂ راحت چناں یافت
کزو کس را قبای برنیاید (نسخۂ رامپور، نمبر ۳۲۰۳)

نیک بد عہد گشت یار ایں بار
سخت سست است شکل کار ایں بار

یار بُد در کنار ہر باری
غم یار است در کنار ایں بار

از قراری کہ داشت با او دل
بی قرار یست بر قرار ایں بار

ہم برہ بر بماند لاشۂ صبر
ہم بگل در بماند بار ایں بار

یار زنہار خود و باک نداشت
ای دلِ خستہ زینہار ایں بار

باز دار ای مجیر کوشش بخود
گو فتادی ز چشم یار ایں بار (ایضاً)

کار عالم نیک و بد ہم ہیچ بر بنیاد نیست
بر دلِ خاصان ز عالم جز غم و بیداد نیست[1]

دادہ ام انصاف و میدانم یقیں کاندر جہاں
ہیچکس را خاطری از بند غم آزاد نیست

خانۂ جاں گرچہ آباد است ارزاں چہ سود
چو زمانی خانۂ دل از طرب آزاد نیست

زیر دست رنج عالم نیست الا طبعِ ما
پایمالِ عشق شیریں جز دلِ فرہاد نیست

در جوانی تازہ بودن لازمست از بہر آنک
آدمی را حسن سرو و قامت شمشاد نیست (نسخۂ برٹش میوزیم) (باقی)

---

[1] یہ متن دیوان منتخبہ مجیر بیلقانی آزاد لائبریری علی گڑھ (یونیورسٹی ضمیمہ نمبر ۳/۴۴) سے

سکندر لودھی کے ہندوستان

کا

علمی، عمرانی اور ثقافتی مطالعہ

از

جناب ذکا، صدیقی ایم اے، لکچرر فارسی، گورنمنٹ رضا پوسٹ گریجویٹ کالج رامپور

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد صرف بیس سال کے اندر اندر عرب تمام مصر، ایران، فلسطین اور شام کے مالک بن چکے تھے، عام خیال یہ ہے کہ ہندوستان میں سب سے پہلے جو مسلمان آئے وہ ترک تھے، یہ خیال صحیح نہیں ہے، یہاں بھی اولیت کا شرف عربوں ہی کو حاصل ہے، وہ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت ۳۶-۳۷ء میں ہندوستان کو اپنی جولان گاہ بنا چکے تھے، پھر کوئی ساڑھے پانچ سو سال تک سناٹا رہا، ۱۱۹۲ء میں محمد غوری اٹھا، پہاڑوں کو عبور کرتا اور میدانوں کو پیٹتا ہندوستان آیا اور اس کا نقشہ بدل کر رکھ دیا، اس وقت سے لیکر ۶۶۵ سال بعد تک مسلمان یہاں پورے جاہ جلال کے ساتھ حکومت کرتے رہے، ۱۸۵۷ء میں سلالۂ تیمور کے آخری تاجدار بہادر شاہ ظفر کی حکومت کے چراغ سحری کو لندن سے چلنے والی باد مخالف نے بجھا دیا۔ ہمیشہ رہے نام اللہ کا۔

محمد غوری کا جانشین خاندانِ غلاماں ہوا، ان کے بعد خلجی آئے، خلجیوں کی ترکی ملک کافور کے سیاہ کارناموں نے تمام کی تو غیاث الدین تغلق کا گھر روشن ہوا، تغلق خاندان کے عہد حکومت

ہی میں تیمور، قہرالٰہی کی شکل میں ہندوستان پر نازل ہوا[1]، یہ قیامت صغریٰ ۱۳۹۸ء میں برپا ہوئی، آخری تغلق بادشاہ سلطان محمود کے انتقال (۱۴۱۲ء) کے بعد نہ صرف ترکوں کی بادشاہت کا خاتمہ ہوگیا بلکہ سلطنت بھی ٹکڑے ٹکڑے ہوگئی، مالوہ، گجرات، جونپور، خاندیش، گلبرگہ، بیدر اور وجے نگر کی ریاستیں وجود میں آئیں، دلی خضر خاں کے حصہ میں آئی، اس کے جانشین نہایت کمزور ہوئے، آخر علاء الدین عالم شاہ کے جیتے جی ایک پٹھان سردار بہلول لودھی نے بھولے بھالے سید عالم شاہ کی سیادت کی بساط الٹ دی اور خود دلی کا حاکم بن بیٹھا، یہ واقعہ اپریل ۱۴۵۱ء میں پیش آیا،

اس موقع پر تمام ہندوستان چھوٹے بڑے صوبوں، ریاستوں، اور جاگیروں میں بٹا ہوا تھا، دکن، گجرات، مالوہ، جونپور، بنگال، سنبھل واٹاوہ، کول (علی گڑھ)، بیانہ وایٹہ میں خود مختار امرا اور صوبیدار کوس لمن الملک بجاتے تھے، بہلول تجربہ کار جنرل ہونے کے ساتھ ساتھ اعلیٰ درجے کا مدبر بھی تھا، وہ نہایت صبر وتحمل سے اپنی خارجہ پالیسی بروئے کار لاتا رہا، جو تخت پر بیٹھتے ہی اس نے اپنے پٹھان سرداروں کے صلاح ومشورے سے بنائی تھی، اس پالیسی میں تلوار کی کاٹ کے ساتھ چرب زبانی کا مرہم بھی تھا، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جب وہ ۱۴۸۸ء میں مرا ہے تو دلی کا کھویا ہوا وقار دوبارہ جم چکا تھا،

اس کی وفات کے بعد اس کا بیٹا نظام خاں، ۱۷ شعبان ۸۹۴ھ مطابق ۱۷ جولائی ۱۴۸۹ء کو سکندر شاہ کے لقب سے تخت حکومت پر متمکن ہوا[2]، ہم اس مضمون میں سکندر اور اس کے عہد کا تفصیلی مطالعہ کریں گے،

---

[1] علاء الدین ابن عطا ملک جوینی نے تاریخ جہاں کشا میں تیمور کے جد چنگیز خاں کے سلسلے میں یہ عربی ٹکڑا لکھا ہے اولٰئک هم فرسانی، بهم انتقم ممن عصانی، اگر تیمور کے عہد کی تاریخ کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے تو عربی کا یہ ٹکڑا اس کے سلسلے میں بھی نقل کیا جاسکتا ہے۔ [2] سکندر ۱۸ سال کی عمر میں تخت پر بیٹھا تھا، داؤدی/۴۴۴

تمام مورخ اور تذکرہ نگار سلطان سکندر لودھی کی شاہانہ عظمت وشجاعت اور علمیت و قابلیت کے شاہد عادل ہیں، لودھی خاندان کی حکومت ۷۵ سال سے زیادہ نہیں رہی لیکن اسی قلیل مدت میں اس خاندان کے تین بادشاہوں نے تاریخ میں اپنا نام ہمیشہ کے لیے مرتسم کردیا، سلطان سکندر اس خاندان کا گل سرسبد تھا، اس کی ماں زیبا، ایک زرگر کی بیٹی تھی، بہلول کی وفات کے بعد غیور افغان سرداروں نے یہ گوارا نہ کیا کہ جو شخص زرگر کی بیٹی کے بطن سے ہو وہ ان کا فرمانروا بنے، لیکن تاریخ مسکرانی تھی کہ وہ اسی کا نام زریں حروف سے لکھے گی، اس کے بھائی باربک شاہ نے موقع کو غنیمت جان کر اپنی نجابت کے غرے میں تخت سلطنت کا دعوی کردیا، متعدد پرانے پٹھان سردار جو باپ کے وقتوں سے جاں نثاری کا حق ادا کرتے آئے تھے، باربک شاہ کے ساتھ ہوگئے، کچھ سرداروں اور امیروں نے تخت نشینی کے لیے شہزادہ خواجہ بایزید کے بیٹے اعظم ہمایوں کی بھی طرفداری کی لیکن سلطان سکندر کی حمایت میں خان خاناں فرمولی جیسا پرانا اور تجربہ کار سردار تلوار ٹیک کر کھڑا ہوگیا، اور نظام خاں کو سکندر شاہ بنا کر تخت پر بٹھا دیا، خود سب سے پہلے بڑھ کر نذر پیش کی اور خلعت وجاگیر کا مستحق ہوا، اور اس نے سلطان سے جو امیدیں قائم کی تھیں اس کو اس نے پورا کیا،

سلطان سکندر کا ۲۸ سالہ دور حکومت خانہ جنگیوں کو فرو کرنے، بغاوتوں کو کچلنے اور سلطنت کا رقبہ وسیع کرنے میں گزرا، جونپور میں باربک شاہ نے علم بغاوت بلند کردیا تھا، دوسری طرف سلطان حسین شرقی بہار میں سلطنت کے خواب دیکھ رہا تھا، گوالیار اور دھول پور کے راجپوتوں کے کھانڈے بھی بے نیام ہو رہے تھے،

اس لیے تخت پر بیٹھتے ہی سلطان نے باربک شاہ کی گوشمالی کا ارادہ کیا، اس کی ساری قوت وطاقت اس کے سپہ سالار میاں محمد خاں فرمولی کے بل پر تھی، جو اپنی شجاعت، جرأت

اور ثابت قدمی کی وجہ سے "کالا پہاڑ" کہلاتا تھا، سلطان نے پہلے ہی ہلّے میں اسے گرفتار کرلیا، جب وہ پابجولاں سامنے لایا گیا تو سلطان اس کے ساتھ عزت و احترام سے پیش آیا، اور اسکی تالیف قلب کی، اس کی شکرگزاری میں کالا پہاڑ نے سلطان کے سامنے اپنی خدمات پیش کیں، باربک شاہ کو یہ خبر ملی تو اس کے پیروں تلے سے زمین نکل گئی، اور وہ بدایوں کی طرف بھاگا، لیکن سلطانی فوجوں نے اس کا پیچھا کیا اور وہ گرفتار کرکے پیش کیا گیا، سلطان نے اس کی خطا معاف کرکے اس کو جونپور کا حاکم مقرر کیا، اور خود کالپی کی طرف بڑھا، وہاں اس کا بھتیجا اعظم ہمایوں، جو خود کسی زمانے میں تخت کا دعویدار رہ چکا تھا، حاکم تھا، اسے معزول کیا اور گوالیار کے راجہ کو شکست دینے کے بعد بیانہ اور آگرہ فتح کرتا ہوا ۱۴۹۲ء میں دہلی واپس ہوا، دہلی آکر دم نہیں لیا تھا کہ جونپور کے جاگیرداروں نے پھر بغاوت کردی، باربک شاہ اسے فرو کرنے میں ناکام ہوا اور بھاگ کر محمد خاں فرملی کالا پہاڑ کے پاس پناہ گزیں ہونے پر مجبور ہوگیا، سلطان باز کی طرح جھپٹا، جاگیرداروں کو شکست دے کر باربک شاہ کو واپس لاکر تخت پر بٹھایا، اور واپس دہلی آگیا، اس کی واپسی کے بعد جاگیرداروں نے پھر بغاوت کردی اور باربک شاہ بغاوت فرو کرنے میں پھر ناکام رہا، سلطان کو غصہ آگیا، اسے گرفتار کرکے دلی بلایا، اور خود چنار پہنچکر وہاں کے ہندو جاگیرداروں کو زیر کرنے کی کوشش کی لیکن ناکافی رسد اور راستوں کی خرابی کی وجہ سے شاہی لشکر کو سخت نقصان پہنچا، جونپور کے جاگیرداروں نے اس موقع کو غنیمت جانا اور حسین شاہ شرقی کو پیام بھیجا کہ باپ دادا کا کھویا ہوا ملک پھر حاصل کرنے کا یہی وقت ہے، چنانچہ حسین ہندو سرداروں کو ساتھ لے کر بڑھا، بنارس کے قریب خانخاناں فرملی کا مقابلہ ہوا، حسین شاہ کو شکست ہوئی اور وہ لکھنوتی بھاگ گیا، اور خانخاناں فرملی کی فوجوں نے آسانی سے بہار پر قبضہ کرلیا، سلطان نے خانخاناں کے اس کارنامہ پر اظہار خوشنودی کیا

۱۴۹۵ء میں یہ واقعہ پیش آیا، حسین شرقی نے زندگی کے باقی دن لکھنوتی ہی میں گذارے اور پھر کبھی سر نہ اٹھایا، اس کے مرنے کے ساتھ ساتھ ملک الشرق خواجہ جہاں کا خاندان بھی ختم ہوگیا،

ہر کہ آمد عمارتے نو ساخت

رخت بر بست و دیگرے پرداخت

۱۵۰۴ء میں سلطان سنبھل گیا، اس میں دو مصلحتیں تھیں، تبدیلی آب و ہوا اور شمال کے افغان سرداروں کی نقل و حرکت پر نگرانی، سنبھل میں چار سال قیام رہا، اس دوران میں آگے دہلی کے نائب اصغر نے بغاوت کردی لیکن سلطان کے ایک عامل خواص خاں نے اس کو فرو کردیا گوالیار اور دھولپور کے راجوں نے بھی سر اٹھایا تھا، لیکن ان کا بھی قلع قمع کردیا گیا،

تجربے نے سلطان کو سکھا دیا تھا کہ فوجوں کا مرکز ایسی جگہ ہونا چاہیے، جہاں سے اٹاوہ، بیانہ، کول، گوالیار، اور دھولپور کے راجوں اور تعلقہ داروں پر رعب بھی قائم رہے اور بروقت فوج کشی کرنے میں بھی دقت نہ ہو، اس نقطۂ نظر سے اس نے ۹۱۰ھ مطابق ۱۵۰۴ء میں اس شہر کی بنیاد رکھی جو اب آگرہ کہلاتا ہے،

سکندر کی باقی زندگی راجپوتوں اور خود اپنے سرداروں کی بغاوت فرو کرنے میں گزری، گوالیار اور دھولپور نے پھر سر اٹھایا، سلطان ان بغاوتوں کو فرو کرکے فارغ ہی ہوا تھا کہ ۱۵۰۶ء میں نروار (گوالیار) میں بغاوت ہوئی، یہ جنگ بڑی اہم اور فیصلہ کن تھی، نروار کی فوجوں نے پوری داد شجاعت دی لیکن سلطان کی بلند اقبالی کے سامنے ایک پیش نہ گئی، سلطان کو فتح حاصل ہوئی، نروار کی فتح نے سلطان کے لیے وسطی ہند کا دروازہ کھول دیا — اور چندیری کا قلعہ فتح ہوا — آخری معرکہ قلعہ رنتھنبور کی فتح کا تھا، یہ معرکہ سر کیا تھا جو زندگی کی آخری مہم پر جانے کا پروانہ آگیا۔ (سلطان کے محاربوں اور مجادلوں کی یہ مختصر تاریخ ڈاکٹر ایشوری پرشاد کی کتاب "ہسٹری آف میڈیول انڈیا" (مطبوعہ ۱۹۴۸ء) کے صفحات ۵۰۸ تا ۵۱۹ کا خلاصہ ہے)

اس کی طبیعت مدت سے خراب چلی آتی تھی لیکن مسلسل محاربوں اور پیہم لڑائیوں کی وجہ سے وہ اس طرف توجہ نہیں دیتا تھا، ضابط اس درجے کا تھا کہ کسی سے اپنے مرض کا تذکرہ بھی نہیں کیا، اور اسی شان اور حوصلے سے دربار کرتا رہا[1]، آخر میں یہ حال ہوگیا تھا کہ اناج کا ایک دانہ اور پانی کا ایک قطرہ بھی حلق سے نہیں اترتا تھا[2]، جان برگس نے فرشتہ کے ترجمے میں لکھا ہے کہ سلطان کو ورم لوزتین کا عارضہ تھا، لیکن یہ بات متن میں درج نہیں ہے۔

آخر ۷ ذی قعدہ ۹۲۳ھ مطابق یکم دسمبر ۱۵۱۷ء کو داعی اجل کو لبیک کہا۔

سکندر، شہ ہفت کشور نماند نماند کسے چوں سکندر نماند

انتقال کے وقت اس کی سلطنت کی حدود جنوب و مشرق میں بنگال تک، جنوب میں آگرہ، دھول پور، چندیری اور بیانہ تک، شمال میں پنجاب تک اور وسط ہند میں بندیل کھنڈ تک پہنچ چکی تھیں۔

ان مسلسل لڑائیوں اور مصروفیتوں کے باوجود جب بھی سلطان کو فرصت ملتی وہ علم و حکمت کی محفل سجاتا، وہ بنیادی طور پر مذہبی آدمی تھا ــــ اہل اللہ سے اس کی عقیدت اس روایت سے ظاہر ہوتی ہے کہ حضرت شیخ سماء الدین[3] اپنے وقت کے مشائخ عظام میں سے تھے، سلطان نے

[1] و [2] خان جہانی ج ۱ ص ۲۱۰-۲۱۱ [3] شیخ کبیر نبیرۂ مخدوم جہانیاں سید جلال الدین بخاری کے مرید تھے، سید شریف جرجانی کے شاگرد مولانا سماء الدین سے علوم ظاہری حاصل کیے، ملتان میں ایک مدت تک رہنے اور رنتھنبور اور بیانہ میں قیام کرنے کے بعد دہلی آئے، اور اسکو اپنا وطن ثانی بنالیا، علوم ظاہری و باطنی اور ورع و تقویٰ میں کامل تھے، عراقی کی لمعات پر حاشیہ لکھا کہ بقول حضرت محدث دہلوی "حل معانی آن کافی و وافی است"۔ آپ کی تصانیف میں رسالہ مفتاح الاسرار کا بھی ذکر ملتا ہے، آخر عمر میں آپ کی بصارت زائل ہوگئی تھی لیکن بغیر کسی علاج اور دوا کے خدا نے دوبارہ روشنی بخشی، ۹۰۱ھ میں دہلی میں انتقال کیا، شیخ کے ایک بیٹے شیخ عبداللہ بیانی تھے، یہ بھی اپنے وقت کے نامور شیوخ میں تھے، آپ پر تجرد غالب تھی، (اخبار الاخیار، و تذکرۂ علمائے ہند)

ازبک شاہ کی بغاوت فرو کرنے کے لیے کوچ کرنے سے پہلے ان کی خدمت میں حاضری دی۔ کتاب میزان الصرف اس کے ہاتھ میں تھی، پہنچتے ہی عرض کی کہ حضرت "اسعدک اللہ تعالیٰ فی الدارین" کے معنی بیان فرمادیجیے، فرمایا "خدا تعالیٰ تجھے نیک بخت کرے"، لجاجت سے عرض کی حضرت اس جملے کو تین بار دہرا دیجیے، شیخ نے دوہرا دیا، سلطان نے عرض کی کہ بس میں نے اپنا مدعا پالیا[1]۔

سلطان کو شعر و سخن سے طبعی مناسبت تھی، خود بھی شعر کہتا تھا اور "گلرخی" اور "گل رخ" تخلص کرتا تھا، بدایونی نے لکھا ہے:-

"صاحب طبع بود وگاہ گاہ نظمی بہ تخلص گل رخ بان روش قدیم ہندوستانیاں می گذشت"[2]

اس کی ایک مثنوی کا اکثر مورخین نے نقل کی ہے، یہ مثنوی مولانا جمالی[3] کو مخاطب کرکے لکھی گئی ہے۔ اشعار یہ ہیں:

[1] منتخب ج ۱ ص ۳۲۶، داؤدی (الیٹ اینڈ ڈوسن ج ۴) ص ۴۴۴، خان جہانی ص ۲۱۰ [2] منتخب ج ۱ ص ۳۲۶، نیز خان جہانی ص ۲۲۴ "سلطان در شعر فارسی سلیقۂ تمام داشت و شعر خوب می گفت"۔ [3] آپ کی تاریخ پیدائش کی طرح آپ کا اصلی نام بھی پردۂ خفا میں ہے، والد کا نام فضل اللہ تھا، علوم ظاہری و باطنی سے بہرہ مند اور سیاح جہاں گرد تھے، عالم اسلام کی خوب سیر کی تھی، اپنے وقت کے بے بدل شاعر تھے، ایک دیوان قصائد و رباعیات آپ کی یادگار ہے، دو مثنویاں، مثنوی مہر و ماہ اور مثنوی مرأۃ المعانی بھی آپ کی تصنیفات میں ہیں، اولیاء اللہ کا ایک تذکرہ "سیر العارفین" بھی آپ ہی کی تالیف ہے، سکندر لودھی، بابر اور ہمایوں نے آپ کی بڑی قدر کی، ہمایوں کی مہم چمپانیر گجرات میں آپ بھی ہم رکاب تھے، وہیں ۹۴۲ھ / ۱۵۳۵ء میں وفات پائی، "خسرو ہند بودہ" تاریخ ہوئی ــــ آپ کی حیات و شاعری پر راقم الحروف کا تفصیلی مقالہ زیر تکمیل ہے۔

اے مفخر گنج لایزالی — اے سالک راہ دین جمالی

در گرد جہاں بسے زدی سیر — در منزل خود رسیدی بالخیر

بودی تو مسافر زمانہ — الحمد کہ آمدی بخانہ

در مکہ و در مدینہ گشتی — گوہر بودی خزینہ گشتی

در شیخ رو دوستاں شود سیر — تشریف نمود نش کند دیر

باید کہ کتاب مہر و ماہم[1] — ار سال دہد چناں کہ خواہم

اے شیخ بما برس بزودی — بسیار مسافرت نمودی

بکشای بسوے درگہم گام — تا در یابی ز گلرخی کام

جانم بہ جمال تو طپان است — دل مرغ مثال در فغان است

من اسکندر و تو خضر مائی — آں بہ کہ بسوئے ما بیائی

از مہر کشد دود دیدہ را نور — آہ مہ نشود ز دیدہ ام دور[2]

موسیقی سے بھی خاص شغف تھا، شہنا بہت شوق سے سنتا تھا جس کو دس فنکار بجاتے تھے ان موسیقاروں کو "شہنائی" کہتے تھے، سلطان صرف چار راگ سنتا تھا: (۱) مالکور (ممکن ہے یہ مالکوس ہو) (۲) کلیان (۳) کانہرا (۴) حسینی[3]

سلطان کا موسیقی سے یہ شغف دیکھ کر حماد نے موسیقی پر ایک کتاب "لہجات سکندری" لکھی

---

[1] مثنوی "مہر و ماہ" تصنیف مولانا جمالی کی طرف اشارہ ہے، یہ مثنوی مولانا جمالی نے اہل تبریز کی فرمائش پر نظم کی تھی شہزادہ بدخشاں مہر اور شہزادی ملک مہ ماہ کے عشق کی داستان ہے، اسی داستان سے متصوفانہ مضامین اخذ کیے ہیں، ۹۰۵ھ کی تصنیف ہے [2] خان جہاں ج اص ۲۲۷ صاحب خان جہانی نے لکھا ہے کہ یہ منظوم فرمان مولانا جمالی کی اولاد کے پاس محفوظ تھا [3] داؤدی ص ۱۶ - ۱۷

جو ہندوستانی کلاسکی موسیقی پر لکھی جانے والی اولین کتابوں میں سے ہے، مصنف نے سوال و جواب کی صورت میں یہ کتاب لکھی ہے، اور نقشے اور خاکے بنا کر نغمات کی توضیح و تشریح کی ہے[1]،

سلطان کو تعلیم کی اشاعت کا خاص خیال تھا، ۱۵۰۲ء میں جب آگرہ کی بنیاد رکھی تو ایک بڑا مدرسہ بھی قائم کیا، شیخ عبد الحق محدث لکھتے ہیں کہ سکندر کی پوری سلطنت میں جا بجا مدرسے قائم تھے[2]، داؤدی لکھتا ہے کہ علماء و صلحاء کو وسیع جاگیریں اور بیش قیمت وظائف دیا تھا[3]، سلطان سے پہلے اس سلسلے میں اتنی داد و دہش کی مثال نہیں ملتی، سلطان کی قدر دانی کی داستانیں دور دور تک پھیل گئی تھیں، عرب، ایران، بخارا سے علماء و شیوخ کھنچ کھنچ کر ہندوستان آنے اور یہاں اقامت اختیار کرنے لگے، آگرے کے مدرسے کے علاوہ متھرا، نرول اور سنبھل کے مدرسے بھی اپنی چند در چند خصوصیت کی وجہ سے مشہور تھے، سلطان نے ملتان سے شیخ عبد اللہ[4] تلمبی اور شیخ عزیز اللہ[5] تلمبی کو بڑے اعزاز و احترام کے ساتھ بلا کر اول الذکر کو آگرہ کے مدرسہ کا اور موخر الذکر کو سنبھل کے مدرسہ کا ناظم مقرر کیا، سلطان خود بھی شیخ عبد اللہ تلمبی کے درس میں حاضر ہوتا تھا[6]،

---

[1] ۹۶۵ھ در آگرہ ختم ہو گیا، نیز مذعوشی ص ۱۸۶ ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی لکھتے ہیں کہ اس کتاب کا ایک نایاب نادر نسخہ خطی لکھنؤ یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ ہے [2] اخبار الاخیار [3] داؤدی ص ۵۰ [4] شیخ عبد اللہ تلمبی ابن شیخ الہ داد عثمانی وفات ۹۲۲ھ علوم معقول و منقول میں یگانۂ دہر تھے، ایک مدت تک اپنے وطن تلمبہ میں کہ مضافات ملتان میں سے تھا، درس دیتے رہے، سکندر لودھی کے عہد میں دہلی تشریف لائے اور اس دیار میں علوم معقول کی تدریس کی ابتدا کی، کہتے ہیں کہ آپ کے چالیس سے زیادہ عالم و فاضل شاگرد ہوئے، ان میں سے میاں لادن، جمال خاں دہلوی، میاں شیخ بودہ، میران سید جلال الدین بدایونی زیادہ مشہور ہوئے، سکندر آپ کے درس میں نہایت ادب و انکسار سے شریک ہوتا تھا، بدیع المیزان شرح میزان منطق آپ کی تصانیف میں سے ہے (تذکرہ علمائے ہند و نزہۃ الخواطر)، [5] شیخ عزیز اللہ تلمبی عالم متبحر اور صاحب ارشاد و ہدایت تھے، عہد سکندری میں ملتان سے سنبھل آئے، علوم مختلفہ میں عجیب استحضار تھا، بغیر کتاب دیکھے منتہیان علوم کے سوالوں کے جواب دیتے تھے، آپ کی تصانیف میں رسالہ عینیہ مشہور ہوا، ۹۳۲ھ میں انتقال کیا، میاں حاتم سنبھلی آپ کے ارشد تلامذہ میں سے تھے - (تذکرہ علمائے ہند و نزہۃ الخواطر) [6] نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع والنواظر، ج ۴ ص ۵ - ۲۰۴، عبد الحیٔ فخر الدین الحسینی، حیدر آباد ۱۹۵۴ء

یہ مدارس ہر خاص و عام کے لیے کھلے ہوئے تھے، سلطان کی علم و فن کی یہ قدردانی دیکھکر بڑے بڑے سرداروں سے لیکر چھوٹے چھوٹے سپاہیوں تک میں تحصیل علم کا شوق پیدا ہوگیا تھا، خواجہ نعمت اللہ ہروی لکھتے ہیں:

"در زمانِ او علم را رواجِ تمام پیدا شد و امرازادہا و سپاہیان بکسب فضائل مشغول شدند"[1]

سلطان ہی کے عہد حکومت میں سب سے پہلی بار ہندوؤں خصوصاً کایستھوں نے فارسی زبان سیکھنی شروع کی، چنانچہ نظام الدین لکھتے ہیں:

"کفار بخواندن و نوشتنِ خط فارسی کہ تا آں زماں درمیان ایشاں معمول نبود، پرداختند"[2]

چند دہائیوں تک تحصیل زبانِ فارسی کے بعد ہندو اس قابل ہوگئے تھے کہ مسلمانوں کی طرح انھیں اعلیٰ سرکاری عہدے ملنے لگے"[3]

سلطان جانتا تھا کہ ہندوستان علم و دانش کا خزانہ ہے، چنانچہ اس نے اپنے لائق و فاضل وزیر میاں بھوہ کو "ادگر جھابیدک"[4] کا فارسی میں ترجمہ کرنے کا حکم دیا، یہ کتاب بیماریوں کی تشخیص اور ان کے علاج میں تھی، اس کے تین حصے تھے: (۱) سوتر استھان (۲) شاریرک استھان اور (۳) دیا چکتسا[5]، یہ کتاب ہندی طبیبوں کے لیے اس فن کی امہات کتب میں تھی، اور ان کے ہاتھوں ہی کی حد تک رہتی تھی، میاں بھوہ نے بڑی تلاش اور محنت سے اس کتاب کے بکھرے ہوئے اجزاء کو جمع کیا اور ان کا ترجمہ کرکے سلطان کی نذر کیا، اس کتاب نے فارسی میں "طب سکندری"

---

[1] خان جہانی ج ۱ ص ۲۱۸ [2] طبقات ص ۱۷۱ [3] Glimpses 96

[4] ایلیٹ وڈوسن نے داؤدی کے ترجمے کے حاشیہ پاورقی میں اس کتاب کا نام "ادکرم بنادک" لکھا ہے (ص ۱۸)، ڈاکٹر ایشوری پرشاد کی رائے میں یہ نام ایورویدیہ کی کسی کتاب کے نام کی بگڑی ہوئی شکل ہے (ہسٹری ص ۵۰۸) [5] Glimpses 67

نام پایا اور ہر شخص کے لیے عام ہوگئی، اس کتاب کے بارے میں رزق اللہ مشتاقی لکھتے ہیں کہ

"ہندوستان میں اس سے زیادہ قابلِ اعتماد اور کوئی کتاب نہیں ہے"[1]

فرشتہ نے "فرہنگ سکندری" نامی کتاب کی بھی اطلاع دی ہے۔[2]

عہد سکندری اس لحاظ سے بھی اہم ہے کہ اس میں بڑے بڑے زبردست سماجی اور ثقافتی انقلاب رونما ہوئے، ہندوستان کی بظاہر مذہبی پرسکون سطح کے نیچے ایک مذہبی لاوا ابل رہا تھا، مختلف نسلوں کے اختلاط اور ہندوستان میں اشاعت اسلام کی وجہ سے ایک روحانی انقلاب صورت پذیر ہو رہا تھا، اور اسلام کی تعلیمات چودھویں اور پندرھویں صدی کے موحد مصنفوں، شاعروں اور صوفیوں کے لیے ذہنی غذا فراہم کر رہی تھیں۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ عہد تغلق کے مشہور سنت سوامی رامانند نے روایتی ہندو مذہب سے اپنی برأت کا اعلان کرکے بھگتی تحریک کی بنیاد ڈالی، سوامی رامانند کے بارہ مشہور چیلے ہوئے، ان میں سب سے زیادہ مشہور کبیر تھے، جن کا زمانہ ۱۴۴۰ء سے ۱۵۱۸ء تک ہے، کبیر کا مذہب توحید تھا، ان کے مذہب میں اسلام کے متعدد اصول بھی شامل تھے، ذات احد پر ان کا ایمان تھا، شمالی ہند کے مختلف مذہبوں، مسلکوں اور فرقوں میں اتحاد کے لیے ایک مشترک عقیدے کی تلاش کبیر کا مقصد تھا،

کبیر ہی کے ہم عصر سکھ مذہب کے بانی گرونانک ہوئے جو بھگتی تحریک اور کبیر کی تعلیمات سے بہت متاثر تھے، کبیر کی تعلیمات کا اثر سکھ مذہب میں جس حد تک ہوگیا تھا، اس کا اندازہ گروگوبند سنگھ کے اس قول سے ہوتا ہے کہ: "کبیر پنتھ اب بھیو خالصہ"۔ گرونانک کی صحبت مسلمان صوفیوں سے بہت رہتی تھی، انھوں نے ان صحبتوں کا تذکرہ اپنی کتاب "جنم ساکھی" میں کیا ہے،

---

[1] واقعات مشتاقی بحوالہ داؤدی ص ۱۹ [2] فرشتہ ج ۱ ص ۳۴۶

"جنم ساکھی"، "آدی گرنتھ" کا ایک حصہ ہے، موخر الذکر کتاب سکھوں کی مقدس مذہبی کتاب ہے، گرو نانک خدائے واحد کو قادر مطلق مانتے تھے،

ایک طرف سوامی رامانند، کبیر اور گرو نانک ہندوستانی سماج پر اثر انداز ہو رہے تھے، دوسری طرف مسلمان صوفی صوفیانہ مشرب کی تبلیغ و ترویج میں منہمک تھے، یہ حضرات زندگی کے حقائق پر زیادہ زور دیتے تھے، ان کے نزدیک انسان اور انسانیت سے محبت معرفت الٰہی کا ذریعہ تھی، ابن عربی (۱۱۶۵ء سے ۱۲۴۰ء) کا فلسفہ وحدت الوجود تھا کہ اس تمام کثرت میں وحدت الٰہی کارفرما ہے، اور ان تمام مظاہر کائنات کی اصل وہی ذات واحد ہے، مولانا روم، حافظ اور جامی کی شاعری نے ابن عربی کے اس فلسفے کو عوام تک پہنچایا، اور وہ اس عقیدے کو تیزی سے قبول کرنے لگے، اس سے صوفیا، کا اثر عوام پر اتنا بڑھ گیا کہ سلاطین تک ان کی قوت ماننے پر مجبور ہو گئے، چنانچہ حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی سکندر جیسے مطلق العنان بادشاہ کو اکثر مواقع پر لوگوں کے سامنے ڈانٹ دیتے تھے، اور سکندر ہر بات پر آمنا وصدقنا کہتا تھا،

سکندر خود تصوف کی طرف میلان اور صوفیا سے عقیدت رکھتا تھا، چنانچہ لڑائیوں میں جانے سے پہلے اولیاء اللہ کے مزارات پر حاضری دینا فرض سمجھتا تھا، تاریخ داؤدی میں لکھا ہے کہ ملک بہار کی فتح کے بعد سلطان نے منیر کے مقام پر حضرت شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے روضے پر حاضری دی تھی،

سکندر کی تخت نشینی سے تقریباً نوے سال قبل تیمور نے دہلی اور اس کی تہذیب کو نیست و نابود کر دیا تھا، اس تہذیب کا احیا، سکندر کے عہد میں ہوا، عمرانی اور ثقافتی تحریکوں کے جسد مردہ میں نئی جان پڑی، ادب کے قالب پژمردہ میں بھی تازگی آئی، سلطان کے میلان طبع کا اثر اس کے عہد کی تصانیف و تالیفات میں بھی ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ اس عہد کی بیشتر تصانیف ہیں

صوفیانہ اور مذہبی ذوق کی ہیں، تاریخ داؤدی بتاتی ہے کہ

"در عہد سلطان سکندر جز صرف و نحو شیوع نیافتہ لیکن وصف صلاح و دیانت غالب بود۔"

عہد سکندری کی فارسی زبان میں وہ تصنع، جمود اور روایتی انداز نہیں پایا جاتا جو بعد میں عہد مغلیہ کی زبان میں نظر آتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عہد کے تقریباً تمام شاعر اور مصنف طبقۂ عوام سے تھے، صوفی اور بھگت شاعر اور مصنف جو عام لوگوں میں سے تھے، مقامی زبانیں جانتے تھے، ان کا مقصد عوام میں تبلیغ کرنا تھا، اس لیے وہ وہی زبان استعمال کرتے جو عوام کی سمجھ میں آسانی سے آجاتی —— اس سے ایک طرف اگرچہ یہ فائدہ ہوا کہ عوام تک ترسیل وابلاغ آسان ہو گیا، تو دوسری طرف یہ نقصان ہوا کہ اس عہد کی زبان پھیکی، بے مزا، اور بے جان ہو گئی، عہد مغلیہ میں جب نظیری، عرفی، طالب آملی اور صائب وغیرہ نے اس ہند زدہ فارسی کو نئی چاشنی دی تو لودھیوں کے زمانے کے ادیبوں کی زبان پایۂ اعتبار سے ساقط ہو گئی۔

اس عہد کے شعراء و مصنفین میں مندرجۂ ذیل حضرات کے نام ملتے ہیں:-

۱۔ مولانا شیخ سماء الدین: (أ) حاشیہ بر لمعات عراقی (ب) مفتاح الاسرار،
۲۔ مولانا جمالی: (أ) سیر العارفین (ب) دیوان نظم فارسی (ج) مثنوی مرآۃ المعانی (د) مثنوی مہر و ماہ
۳۔ شیخ عبداللہ تلبنی (أ) بدیع المیزان
۴۔ شیخ عزیز اللہ تلبنی: (أ) رسالۂ غیبیہ
۵۔ شاہ جلال شیرازی (أ) شرح گلشن راز
۶۔ سید محمد ہمدانی: (أ) شرح شمسیہ
۷۔ شیخ رزق اللہ مشتاقی: (أ) تاریخ مشتاقی۔ ہندی میں راجن تخلص کرتے تھے،
۸۔ میاں بھوہ: (أ) طب سکندری۔

کتابیات

۱- داؤدی: The His of India as Told by its own Historians: H.M. El J. Dowson. Vol IV London 1872

۲- خان جہانی: تاریخ خان جہانی و مخزن افغانی از خواجہ نعمت اللہ ہروی. تصحیح و تحشیہ سید محمد امام الدین ڈھاکہ ۱۹۶۰ء

۳- منتخب: منتخب التواریخ از ملا عبد القادر بدایونی بہ تصحیح مولوی احمد علی، کلکتہ ۱۸۶۸ء

۴- Glimpses: Glimpses of Medieval India cultur: by Yusuf Husain Khan, 2nd Edition. 1959

۵- اخبار الاخیار: شیخ عبد الحق محدث دہلوی۔

۶- طبقات اکبری از نظام الدین

۷- فرشتہ: تاریخ فرشتہ از ابو القاسم فرشتہ جلد اول، نولکشور اڈیشن۔

۸- تذکرۂ مصنفین دہلی: شیخ عبد الحق محدث دہلوی بہ تصحیح حکیم شمس الدین قادری، حیدرآباد، ۱۹۳۰ء۔

۹- تذکرۂ علمائے ہند: مولوی رحمان علی، نولکشور لکھنؤ اڈیشن۔

۱۰- سیر الاولیاء: سید محمد مبارک، قیصر ہند پریس، دہلی ۱۳۰۲ھ

۱۱- اورینٹل کالج میگزین، لاہور، بابتہ مئی ۳۳ء، نومبر ۳۳ء، اگست و نومبر ۳۴ء

برائے مضامین لیین خاں نیازی، مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی و مولانا امتیاز علی عرشی،

۱۲- اردو ادب: جولائی تا ستمبر ۵۴ء: ڈاکٹر نذیر احمد (مقالہ)

۱۳- نذر عرشی: مرتبہ مالک رام و مختار الدین آرزو ۱۹۶۶ء، مقالہ ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی،

۱۴- نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع والنواظر: عبد الحئی بن فخر الدین الحسینی، حیدرآباد ۱۹۵۴ء

تلخیص تبصرہ

سوویٹ یونین کے مسلمان

مترجمہ وارث رشید قدوائی

مضمون نگار جیوفرے وھیلر ادارہ تحقیق برائے وسط ایشیا (لندن) کے ڈائرکٹر اور "سنٹرل ریویو" نامی رسالے کے بانی اور مدیر بھی ہیں، انھوں نے ۱۹۵۹ء میں "سوویت مسلم ایشیا کے نسلی مسائل" پر ایک کتاب لکھی تھی، اس کے علاوہ "سوویت وسط ایشیا کی تاریخ جدید" (۱۹۶۴ء) اور "سوویت وسط ایشیا کے عوام" (۱۹۶۶ء) کے مصنف بھی ہیں۔

سوویت وسط ایشیا کے مسلمانوں کی موجودہ حالت اور اسلام اور سوویٹ حکومت کے درمیان کشمکش کے بارے میں مختلف اور متضاد روایتیں ہیں، کہا یہ جاتا ہے کہ مسلمان اپنے ذاتی معاملات میں بالکل خود مختار ہیں، اور ان کی معاشی و سماجی زندگی قابل رشک حد تک خوشگوار اور ترقی پذیر ہے، تو اسی کے ساتھ یہ بھی سننے میں آتا ہے کہ وہ نوآبادیاتی استبداد اور نسلی تفریق کا شکار ہیں، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ وہ مذہبی آزادی کو برقرار اور اپنی تہذیبی اقدار قائم رکھنے میں پوری طرح کامیاب ہیں، اس کے متضاد یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ سوویٹ حکومت نے اسلامی معاشرہ کو تباہ کر دینے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی ہے اور اسلامی ثقافت کو اس درجہ مسخ کیا جا چکا ہے کہ اس کے خدوخال نہیں پہچانے جا سکتے، اور اس کے جو آثار باقی ہیں وہ بڑی تیزی سے مٹتے جاتے ہیں اور شاید مستقبل

قریب ہیں اسلامی تہذیب کے نقوش ماضی کے اندھیروں میں بالکل ہی گم ہو جائیں، ان متضاد روایتوں میں جھوٹ اور سچ کی جستجو کرنا خاصا دشوار کام ہے، موجودہ مضمون میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ وسط ایشیا کے مسلمانوں کی موجودہ سیاسی، مادی، ثقافتی اور مذہبی صورت حال کا غیر جانبدارانہ تجزیہ کیا جائے جس کا انحصار معلوم و مثبت حقائق پر ہو،

سوویت یونین میں رہنے والے دو کروڑ پچاس لاکھ مسلمانوں میں سے تقریباً ایک کروڑ پچاس لاکھ وسط ایشیا میں بستے ہیں، ان مسلم علاقوں پر روسی شہنشاہیت کی دست درازی کی داستان کا آغاز ۱۷۱۶ء سے ہوتا ہے، اور رفتہ رفتہ انیسویں صدی کے اواخر تک یہ پورا علاقہ جو اب سوویت وسط ایشیا اور قزاقستان کی جمہوریتوں پر مشتمل ہے، مکمل طور پر روسی شہنشاہیت کے زیر تحت آچکا تھا، صرف بخارا اور خیوا کی سخت جان حکومتوں کی نیم خود مختار حیثیت باقی رہ گئی تھی جو انقلاب روس کی بھینٹ چڑھ گئی، اور ان پر بھی مرکزی سوویت حکومت کا براہ راست تسلط قائم ہو گیا، اشتراکی انقلاب کے بعد اس پورے علاقہ کو پانچ سوویت سوشلسٹ جمہوریتوں میں تقسیم کر دیا گیا، جن کے نام ان میں آباد اقوام کی نسبت سے قزاقستان، ازبکستان، ترکمنستان، کرگزستان اور تاجکستان ہیں، نئی انقلابی حکومت کو اس علاقہ پر مکمل تسلط قائم کرنے اور مقامی مدافعت پر قابو پانے کے لیے ۱۹۱۹ء سے ۱۹۲۴ء تک سخت خونریز اقدامات کرنا پڑے، اور گیارہ سال کی مسلسل جد وجہد کے بعد ۱۹۳۰ء میں مخالف عناصر پر پورا قابو پایا جا سکا،

روز اول ہی سے سوویت حکومت نے مذہب اسلام و اسلامی طرز حیات کے خلاف اپنے معاندانہ جذبات پر پردہ ڈالنے کی کوشش نہیں کی، اس کا یہ عقیدہ ہے کہ اسلام سوشلزم کی راہ میں ایک بڑا روڑا ہے اور اسلامی طرز حیات کی پیروی دور جدید کی اقتصادی دوڑ میں

ایک بوجھ بنی ہوئی ہے، اس کی نگاہ میں اسلام ایک فوق البشر روحانی طاقت ہونے کی بناء پر سوویت مسلمانوں کی زندگی پر انتشار خیز اثرات مرتب کرتا ہے، مگر عجیب بات ہے کہ سوویت کمیونزم کی یہ نگاہ گرم اسلام ہی کے ساتھ مخصوص ہے، قدیم نصرانی کلیسا کو روسی معاشرہ کے جزوی حیثیت سے تسلیم کرنے میں تو اس کو کوئی تامل نہیں ہے، مگر اسلامی تمدن کو روسی ثقافت سے نہ صرف متضاد بلکہ منافی تصور کیا جاتا ہے۔

انقلاب کے بعد نو تشکیل مسلم جمہوریتوں کا انتظامی اور سیاسی ڈھانچہ بالکلیۃ تبدیل کرکے دوسری روسی جمہوریتوں کے مماثل کر دیا گیا، گو یہ مسلم ریاستیں "مکمل طور پر خود مختار" کہی جاتی ہیں، مگر عملاً داخلی تحفظ، خارجی امور، قومی دفاع، رسل و رسائل اور مرکزی حکومت سے متعلق دوسرے امور میں وہ تمام تر مرکزی حکومت کی دست نگر ہیں، ان کا کوئی سفارتی، تجارتی یا ثقافتی تعلق اپنے پڑوسی ملکوں چین یا افغانستان یا ایران سے آزادانہ طور پر نہیں ہے، ہر ایک جمہوریہ کی اپنی الگ ریاستی کمیونسٹ پارٹی ہے، جو مرکزی کمیونسٹ پارٹی کے ماتحت ہے، ان ریاستوں کا ہر باشندہ سوویت یونین کا شہری سمجھا جاتا ہے، اور اس سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ اس کے جذبۂ حب الوطنی کی منزل و منتہی اس کی اپنی جمہوریہ نہیں بلکہ سوویت یونین ہوگی۔

جہانتک ان ریاستوں کی مادی ترقی کا تعلق ہے، اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ گذشتہ چالیس سال میں صحت عامہ، صنعت اور کپاس کی پیداوار، رسل و رسائل، اور عوام کے معیار زندگی میں حیرت انگیز ترقی ہوئی ہے، ان تمام شعبوں میں ان علاقوں کی ترقی کا معیار دنیا کے تمام اسلامی ممالک بلکہ اسرائیل اور جاپان کے علاوہ تمام ایشیائی ملکوں سے بلند ہے، اور اس ترقی کا سہرا تمام و تنہا مرکزی سوویت حکومت ہی کے سر ہے،

بلکہ اس میں خود مسلمانوں کی ذاتی محنت اور جدید علوم و فنون میں تیز رفتاری سے مہارت حاصل کرنے کی صلاحیت کو بھی بڑا دخل ہے، ہر چند مسلمانوں کو اپنے اقتصادی اور مالی معاملات میں مکمل آزادی حاصل نہیں ہے، پھر بھی جس سرعت سے وہ ان امور میں تجربہ حاصل کرکے اپنی صلاحیتوں میں اضافہ کر رہے ہیں، اس نے ان میں دوسرے روسیوں کے ساتھ مساوات کا جذبہ پیدا کر دیا ہے، نسلی امتیاز کی لعنت سے اگرچہ سویت یونین بھی پاک نہیں ہے، لیکن اس میں کوئی کلام نہیں کہ دنیا کے دوسرے نو آبادیاتی علاقہ جات کے مقابلہ میں یہاں بہت زیادہ مساوات ہے، اور ان اقلیتوں کو زیادہ ترقی کے مواقع حاصل ہیں،

یہاں کے مسلمانوں کو اپنی موجودہ حالت پر مطمئن اور قانع رہنے کے بہت سے اسباب ہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسلم عوام نے موجودہ طرز حیات سے جس کے مطابق وہ زندگی بسر کرنے پر مجبور رہیں، سمجھوتہ کر لیا ہے، البتہ مسلم دانشوروں میں موجودہ سیاسی نظام سے بے اطمینانی کی جھلک پائی جاتی ہے، مگر یہ بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ سویت حکومت نے مادی ترقی کے شعبوں میں جس میں زرعی و صنعتی ترقی، نظام آبپاشی، اور ٹکنیکل اور تعلیم عامہ سب شامل ہیں، اپنے عوام کی ترقی و خوشحالی کے لیے اتنا کچھ کر دیا ہے جس کا دوسرے نو آبادیاتی ممالک میں عشر عشیر بھی نظر نہیں آتا ہے، لیکن ثقافتی اور دینی امور میں جو تغیر سویت حکومت کے ہاتھوں آیا ہے، اس پر بہر حال اعتراض کی گنجائش نکل سکتی ہے،

تعلیم کو سیکولر بنانے، عبادت گاہوں کی قفل بندی، مذہبی پیشواؤں کی تعداد اور ان کے حلقۂ کارکردگی پر پابندی عائد کرنے، لادینیت کے پروپیگنڈے اور انقلاب کے پہلے دور میں مذہب کے خلاف نفرت کی مہم چلانے میں سویت حکومت کا رویہ تمام مذاہب کے ساتھ

یکساں رہا، مگر اس کی زد سب سے زیادہ اسلامی بنیادوں پر پڑی، کیونکہ مسلمانوں میں ابتدائی اور اعلیٰ پوری تعلیم مذہب کے زیر اثر ہوتی تھی، مسلمانوں کی عبادت گاہیں اور مذہبی پیشواؤں کی تعداد ان کی آبادی کے تناسب سے عیسائیوں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ تھی۔

مسلمانوں کے لیے لادینیت اور خدا بیزاری بالکل ہی ناقابل فہم تھی، انقلاب سے پہلے ان میں قانون شریعت اور قانون رواج نافذ تھا، ان کی طرز زندگی کا دار ومدار تمامتر اسلامی قوانین اور اسلامی فقہ پر تھا، خصوصاً معاشرہ میں عورتوں کی حیثیت، آرٹ، زبان اور ادب مکمل طور پر مذہب سے وابستہ تھے۔

سویت حکومت نے روز اول ہی سے اسلامی ثقافت کے تمام نقوش خواہ وہ روحانی ہوں یا مادی، مٹا کر ایک جدید قسم کا یکساں سویت کلچر" جس کے خد و خال قومی اور مزاج اشتراکی" ہے، رائج کرنے کی پوری کوشش کی، ان مقاصد کے حصول کے لئے جو قدم اٹھائے گئے ان کے اثرات گو خاصے گہرے پڑے ہیں، مگر پھر بھی حکومت کی توقع اور خواہش کے مطابق اس کے نتائج نہ نکل سکے، ان اقدامات کی تفصیل یہ ہے:

بیسویں صدی کی تیسری دہائی کے اوائل ہی میں تمام اسلامی مکاتب اور مدارس بند کر دیے گئے، ۱۹۱۷ء میں اس علاقہ میں تقریباً بیس ہزار مساجد موجود اور آباد تھیں، اب ان میں سے صرف دو یا تین سو مساجد کا واگذار ہونا معلوم ہے، اسی تناسب سے ملاؤں اور دوسرے مذہبی پیشواؤں کی تعداد میں کمی کی جا چکی ہے، اسلامی فقہ اور شرعی احکامات کی پابندی ممنوع ہے، حج بیت اللہ اور دوسرے مقامات مقدسہ کی زیارت کے لیے صرف مخصوص اور منتخب لوگوں کو اجازت دی جاتی ہے، اسلامی طرز زندگی کے ذیلی معاملات پر بھی کاری ضرب لگی ہے، مثلاً پردہ کا خاتمہ، مقامات مقدسہ کی زیارت،

اور مذہبی تہواروں پر کام کے حرج کے بہانے سے پابندی، ختنہ کی رسم کو مٹانے کی کوشش، اس کے ساتھ ساتھ اسلام کے خلاف نفرت کی مہم اور الحاد کا پروپیگنڈا بڑی شد و مد سے جاری ہے، بعض اوقات وقتی مصالح کی وجہ سے اس پروپیگنڈے میں کمی بھی ہو جاتی ہے، مثلاً ۱۹۴۱ء میں روس پر جرمن کے حملہ کے وقت اسلام اور دوسرے مذاہب کی ہمدردی اور تعاون حاصل کرنے کی کوشش مشہور واقعہ ہے،

روسی حکومت نے نئے سوشلسٹ سماج اور جدید نامذہبی ثقافت کی تشکیل اور ترویج کے لیے نہ صرف مندرجۂ بالا منفی اقدامات کیے ہیں بلکہ بہت سے مثبت طریقے بھی اختیار کیے ہیں، جن سے اسلامی طرز زندگی پر کاری ضرب لگی ہے، ان میں سب سے اہم نامذہبی تعلیم کا فروغ ہے، ۱۹۱۷ء میں وسط ایشیا کے مسلمانوں میں خواندگی صرف تین فی صد تھی، اور اعلیٰ تعلیمی اداروں کا سرے سے فقدان ہی تھا، مگر اب ناخواندگی کا نشان بھی نہیں ملتا، چھ یونیورسٹیاں قائم ہیں، اور اعلیٰ ٹکنیکل اور تربیتی اداروں کی معتد بہ تعداد موجود ہے، حکومت کی تعلیمی پالیسی سے منسلک لسانی پالیسی بھی ہے، اس کے مطابق مقامی زبانوں کے عربی رسم الخط کو پہلے لاطینی رسم الخط میں، پھر ۱۹۴۰ء میں ثاریلی حروف میں تبدیل کر دیا گیا، ان مقامی زبانوں کا کوئی مروجہ اور مخصوص ادبی طرز نہ تھا، حکومت نے کوشش کرکے ہر ایک زبان کے لیے ایک طرز مروج کر دیا، عربی اور فارسی الفاظ کے اضافے کا دروازہ بند کر دیا گیا، بلکہ یہ سعی لاحاصل بھی کی گئی کہ عربی اور فارسی کے موجود اور رائج الفاظ کو بھی زبان سے نکال دیا جائے، ان لسانی اصلاحات کے نتیجہ میں اتنی کامیابی تو ضرور ہوئی ہے کہ ان زبانوں کے ادب سے اسلام کا نام مکمل طور پر خارج ہو چکا ہے، اب اگر کہیں اسلام کا ذکر ملتا ہے تو تضحیک کے طور پر

لسانی پالیسی میں یہ بھی شامل ہے کہ روسی زبان کو بتدریج فروغ دیا جائے، چنانچہ یہ حکومت کی اعلان شدہ پالیسی ہے کہ جن لوگوں کی مادری زبان روسی نہیں ہے، انکے لیے بھی روسی زبان سیکھنا ضروری ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب روسی زبان سیکھے بغیر کسی شخص کا ترقی کرنا تقریباً ناممکن ہے، حالانکہ ابتدائی اور ثانوی تعلیم کا ذریعۂ تعلیم اب بھی مقامی ہی زبانیں ہیں، لیکن اعلیٰ تعلیم کے لیے صرف روسی زبان ہی واحد ذریعۂ تعلیم ہے،

یہ معلوم کرنے کے لیے کہ سوویت وسط ایشیا میں اسلام کس حد تک کمیونزم کے ساتھ بقائے باہم کی کشمکش میں کامیاب یا ناکام ہوا ہے، یہ ضروری ہے کہ ہم اس فرق کو جو دین اسلام اور اسلامی طرز حیات کی حیثیتوں میں ہے، نظر میں رکھیں، مسجدوں کی قفل بندی، مذہبی تعلیم پر پابندی، مذہبی تہواروں کی اجتماعی حیثیت کے خاتمہ نے بلاشبہ عوام کے اسلامی طرز حیات کی عمارت کو متزلزل کر دیا ہے، اور اب اسلام عوامی زندگی پر اس طرح حاوی نہیں رہا، جس طرح پہلے تھا، مگر یہی بات غیر اشتراکی اسلامی ممالک کے مسلمانوں کی عوامی زندگی کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے، جہاں مغربیت کے سیلاب کے سامنے اسلامی اقدار معدوم ہوتے چلے جاتے ہیں، اور جہاں احیائے دین کی تحریکیں بھی محض سیاسی اغراض کے تحت چلائی جاتی ہیں، لیکن جہاں تک دین کی بنیادی قدروں کا تعلق ہے، چونکہ اسلام میں دوسرے مذاہب کی طرح دین کی بقا و تکمیل کے لیے کلیسائیت اور برہمنیت کا کوئی تصور نہیں ہے، اس لیے عبادات کی ظاہری رسوم کی عدم پابندی یا ملاؤں کے نہ ہونے سے اسلام کی بنیادی حقیقت اور اس کے روحانی اثرات پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا، اس لیے اسلام کے دینی

تصورات کے نقوش وسط ایشیائی مسلمانوں کے دلوں سے قطعی طور پر محو کرا دیتے ہیں سویت حکومت کو کوئی قابل لحاظ کامیابی حاصل نہیں ہوئی ہے، اور یہ کہنا مناسب ہوگا کہ سویت مسلمانوں کا بھی دینی اعتبار سے کم و بیش وہی حال ہے جو دوسرے اسلامی ممالک جیسے ایران یا ترکی کے مسلمانوں کا ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ الحاد اور بے دینی کا مسلسل پروپیگنڈا جس کا شروع شروع میں مسلمانوں پر شدید رد عمل ہوا تھا، اب محض ایک بے جان اور غیر موثر رسمی کارروائی بن کر رہ گیا ہو، جس کو مسلمان ایک کان سے سُن کر دوسرے کان سے اڑا دیتے ہیں،

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس وقت روس میں اسلام کی حیثیت یقیناً اس معیار سے کہیں بلند ہے، جو اکتوبر ۱۹۱۷ء میں تھی، چنانچہ ۱۹۴۳ء میں تاشقند میں ایک "نظامت مذہبیات" کا قیام عمل میں آیا تھا، اب اس قسم کے تین نیم سرکاری ادارے دوسری جمہوریتوں میں قائم ہو چکے ہیں، مگر ان کے اختیارات اور دائرۂ کارکردگی محدود ہیں، اور سرکاری طور پر اس پر گہری نگاہ رکھی جاتی ہے، حقیقت یہ ہے کہ سویت یونین میں ایسے مظاہر موجود ہیں جس سے یہ خیال تقویت پاتا ہے کہ یہاں اسلام کی کشتی اب بھی رواں دواں ہے،

سویت ارباب حکومت کم سنی کی شادی اور جہیز کی رسم وغیرہ کو مذہب کی باقیات کی حیثیت سے اکثر بحث کرتے ہیں، وہ اس خوش فہمی میں مبتلا ہیں کہ یہ بھی گویا مسلمانوں کے بنیادی عقائد کی شاخیں ہیں، حالانکہ مسلمان مصلحین انقلاب سے بہت پہلے ان رسوم کے خلاف آواز بلند کر چکے تھے، اب بھی کہیں کہیں یہ قدیم رسمیں باقی ہیں، مگر یہ عوام کی رسم پرستی کا نتیجہ ہیں، اس کو اسلام سے کوئی تعلق نہیں،

کمیونزم اور اسلام کے بقائے باہمی کے بارے میں بانیسان (Bennigsen) نے جو سوویٹ یونین میں اسلام کے موضوع پر سند سمجھے جاتے ہیں، لکھا ہے "کوئی مختتم بات اسی وقت ممکن ہے جب دونوں نقطہ ہائے نظر کو برابر کے مواقع حاصل ہوں، مگر یہ صورت نہ تو سوویٹ یونین میں ہے، جہاں کمیونزم کے مقابلے میں اسلام کی کوئی حیثیت نہیں ہے، اور نہ مشرق وسطیٰ میں ہے جہاں اب بھی اسلام کو تمام شعبہ ہائے حیات میں بالادستی حاصل ہے"، حقیقت یہ ہے کہ اصولی طور پر دونوں نظریات ایک دوسرے کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں، لیکن وسط ایشیائی مسلمانوں میں البتہ دانشوروں کا ایک طبقہ شاید کمیونزم کے ساتھ مصالحت کرنا گوارا کرلے، بشرطیکہ کمیونزم کو بیرونی حکومت کی غلامی سے آزاد کرا لیا جائے، انقلاب کے چند برسوں کے بعد ایک تاتاری کمیونسٹ رہنما میر سید سلطان علی اوغلو نے ایک بین الاقوامی مسلم وفاق قائم کرنے کا منصوبہ بنایا تھا، اس کا خاکہ یہ تھا کہ مارکسی کمیونزم کو جو صنعتی یورپ کے لیے مناسب اور موزوں ہے، ایشیا کے زرعی عوام کے مناسب بنایا جائے، لیکن اس تحریک کو سوویٹ یونین نے سختی کے ساتھ کچل دیا، اور اسے انقلاب دشمن تحریک کا نام دیا، لیکن یہ ناممکن نہیں ہے کہ اس قسم کے جذبات اب بھی مسلمان دانشوروں کے دل و دماغ میں پرورش پا رہے ہیں، اور بظاہر کمیونزم پر ایمان رکھنے والے اور مغربی افکار سے متاثر مسلمان اپنے دلوں میں اسلام کی شمع روشن رکھیں۔ (مسلم ورلڈ)

ادبیات

خسرو باغ الہ آباد

از جناب طالب جے پوری

آہ خسرو باغ، اے مغلوں کی عظمت کے نشاں — اے امین عظمت دیرینۂ ہندوستاں
داستاں بر لب ہیں تیری پرسکوں خاموشیاں — دفن ہیں سینے میں تیرے کتنے اسرار نہاں

تو کہ اک جنت کی جیتی جاگتی تصویر ہے
چشم بینا میں سراسر گردش تقدیر ہے

ہر روش تیری ہے میرے واسطے صبح بہار — تختہ ہائے گل ہیں تیرے حسن کے آئینہ دار
یہ کنول، یہ حوض، یہ آب رواں، یہ آبشار — یہ پرندوں کے ترانے، یہ ہوائیں کیف بار

تو کوئی رنگیں تخیل ہے کسی معمار کا
یا کوئی ٹھیرا ہوا نغمہ ہے موسیقار کا

دیدنی ہے اس لیے بھی تیرا حسن باوقار — اب بھی ہے محفوظ تجھ میں مان بائی کا مزار
آج بھی ہے عظمت آمیز جس سے آشکار — وہ کہ تھی تاج جہانگیری کا درشاہوار

خسرو عالی گہر جس کا بڑا فرزند تھا
جو لڑکپن ہی سے باہمت تھا، غیرتمند تھا

جب کیا خسرو نے احکام پدر سے انحراف — بڑھ گیا خرم کے اور خسرو کے باہم اختلاف
قتل سے خسرو کے بالآخر کیا میدان صاف — جب ہوا اس پیر مغل کی سازشوں کا انکشاف

لاج آخر اس نے رکھ لی راجپوتی آن کی
زہر کھا کر جان خسرو کے لیے قربان کی

کہتے ہیں دو اور بھی تھے مان بائی کے پسر — آسمان حسن و خوبی کے جو تھے شمس و قمر
کیسے رہتے دہر میں آغوش مادر چھوڑ کر — کھا گئی طفلی میں ان کو بھی زمانے کی نظر

ان کے نازک جسم بھی افسوس خاک آلودہ ہیں
وہ بھی خسرو باغ ہی کی خاک میں آسودہ ہیں

کیسی میٹھی نیند کی غفلت میں ہیں یہ شیرخوار — دیکھنے پائے نہ کچھ دن باغ ہستی کی بہار
کیسے ہوں گے انکی معصومی کے وہ لیل و نہار — جب کہ تھا ان کا تبسم مان بائی کا قرار

پہلوئے مادر میں رہ کر بھی اس سے دور ہیں
پھول سے معصوم بچے خاک میں مستور ہیں

قبر سے خسرو کے اک گونہ ہے مظلومی عیاں — کہہ رہی ہے بیکسی، بے چارگی کی داستاں
اللہ اللہ واقعات خسرو و شاہ جہاں — بھائی ہو بھائی کا دشمن الحفیظ والاماں

سرنگوں ہوتے تھے جس کے سامنے ارباب جاہ
کیا قیامت ہے کہ اس کی قبر ہو تفریح گاہ

باب التقریظ والانتقاد

ترجمان السنۃ جلد چہارم :- مولانا بدر عالم صاحب مرحوم میرٹھی، تقطیع بڑی، ضخامت ۴۱۵ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، مجلد، قیمت تحریر نہیں،

پتہ :- ندوۃ المصنفین، جامع مسجد، دہلی۔

ترجمان السنۃ مصنف کی مشہور تصنیف ہے، اسکی تین جلدیں پہلے شائع ہو چکی ہیں، یہ چوتھی جلد ہے، اس کا موضوع معجزاتِ نبوی ہے، اس کی پہلی جلدیں اس وقت ہمارے سامنے نہیں ہیں، اس جلد میں جو فہرستیں منسلک ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے گذشتہ جلدوں میں بھی معجزات کو خاص طور سے پیش نظر رکھا ہے، یہ جلد دو حصوں پر مشتمل ہے، پہلے حصہ میں نفس معجزہ پر بحث کی ہے، اور دوسرے میں معجزہ کی روایات جمع کی گئی ہیں،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے بڑا معجزہ خود کلام مجید کا اعجاز، اس کی معجز بلاغت، اس کی اعلیٰ اخلاقی و روحانی تعلیمات، دنیا میں اس کے حیرت انگیز نتائج، عالم انسانیت پر اس کے احسانات، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پاک، آپ کا کردار اور خلق عظیم ہے جس کے مخالفین تک معترف ہیں، اس لیے اکابر صحابہ میں سے کسی نے بھی معجزہ طلب نہیں کیا، ان کے قبول اسلام کے لیے کلام مجید کی سحر آفرینی اور نبوت کا پُرجلال چہرہ کافی تھا، لیکن ہر زمانہ میں ظاہر بینوں کے قبول حق کے لیے معجزہ کی بھی ضرورت رہی ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو معجزہ کی قوت بھی عطا فرمائی جس کو وہ ضرورت کے وقت کام میں لاتے تھے،

چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی معجزات ظاہر فرمائے، اس لیے معجزہ سے کسی مسلمان کو بھی انکار نہیں،

لیکن معجزہ کے بارہ میں ہر زمانہ میں علما کا ذوق مختلف رہا ہے، ایک طبقہ معجزہ ہی کو نبوت کی سب سے بڑی دلیل اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بڑی فضیلت سمجھتا ہے، اس لیے اس نے سارا زور معجزوں کی کثرت پر صرف کر دیا، اور معجزہ سے متعلق ہر قسم کی روایتیں قبول کر لیں اور ان کو مستقل کتابوں میں جمع کیا، دوسرا طبقہ معجزات پر تو ایمان رکھتا ہے لیکن ان کی روایات کو تحقیق و تنقید کے بعد رد یا قبول کرتا ہے، مولانا بدر عالم میرٹھی پہلے طبقہ میں تھے، ان کا ذوق معجزات کی کثرت کی طرف تھا، اس لیے انھوں نے اس کتاب میں معجزہ کے متعلق ہر قسم کی روایتیں جمع کر دی ہیں، اور ان کے ناقدین کو معجزہ کا منکر یا اس سے بدعقیدہ سمجھکر پورا زور ان کی تردید اور معجزات کی تکثیر اور ان کی توثیق پر صرف کر دیا ہے،

معجزات سے کسی مسلمان کو بھی انکار نہیں، کلام مجید اور صحیح احادیث سے جو معجزات ثابت ہیں ان پر سب کا ایمان ہے، لیکن انکی اتنی اہمیت نہیں ہے کہ ان کو دین و ایمان کا درجہ دیدیا جائے اور سارا زور انکی کثرت اور روایات کی صحت پر صرف کر دیا جائے، جو شخص معجزات کا منکر نہیں ہے لیکن اس کو معجزہ کے بغیر نبوت اور اسلام کی صداقت کا حق الیقین ہے، اسکا ایمان معجزہ طلب کرنے والوں کے مقابلہ میں زیادہ پختہ ہے، چنانچہ صحابہ کا ایمان طالبین معجزہ سے زیادہ پختہ تھا، اس زمانہ میں اسلام اور مسلمانوں کو اس سے کہیں زیادہ اہم دینی، ایمانی اور اصلاحی و معاشرتی مسائل درپیش ہیں، اگر ان پر مصنف نے اپنا زور قلم صرف کیا ہوتا تو اس سے اسلام اور مسلمانوں کو زیادہ فائدہ پہنچتا، آج جبکہ اسلام اور مسلمانوں کو مادی تصورِ حیات اور لادینی نظاموں کے چلینج کا سامنا ہے اور اسلام پر ہر سمت سے حملے ہو رہے ہیں، بلکہ نفس مذہب ہی خطرہ میں پڑ گیا ہے معجزات کی کثرت اور ان کی روایتوں کی صحت پر اپنی صلاحیتیں صرف کرنا ان کا صحیح استعمال نہیں ہے۔

ہم نے اس کتاب میں معجزہ کی بحثوں کو غور سے پڑھا، یہ سارے مباحث اس خیالی مفروضہ پر مبنی ہیں کہ مصنف سیرۃ النبی معجزہ کے بارہ میں بدعقیدہ تھے، اور انھوں نے اس کی تاویلیں کرکے ان کی اہمیت گھٹانے کی کوشش کی ہے، اور سارا زور ان کی تردید میں صرف کردیا ہے، مگر یہ ساری کوشش ہوا میں تلوار چلانے سے زیادہ نہیں ہے۔ وہ ایمان کے رسوخ اور عقیدہ کی پختگی میں مصنف سے کم نہ تھے، انکی دینی و علمی عظمت خود ان کے حلقہ میں بھی مسلم ہے، انھوں نے کلام مجید اور صحیح روایات سے ثابت شدہ معجزات کو تسلیم اور ان کو سیرت میں نقل کیا ہے، البتہ ہر قسم کی روایتوں کو بے چون وچرا قبول نہیں کیا ہے، بلکہ ان پر تنقید بھی کی ہے، مصنف سیرت پر تنقید کرتے وقت بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ انھوں نے سیرۃ النبی صرف مومنین صادقین کے لیے نہیں لکھی ہے، ان کے لیے مصنف ترجمان السنۃ اور ان کے حلقہ کی کتابیں کافی ہیں، بلکہ متشککین اور عقل پرستوں کے شکوک و شبہات کو بھی پیش نظر رکھا ہے، اور عقل و نقل اور روایت و درایت دونوں حیثیتوں سے معجزات پر ایسی مدلل اور دلنشیں بحثیں کی ہیں کہ متشککین اور عقل پرستوں کے لیے بھی معجزہ سے انکار کی گنجائش نہیں رہ جاتی، ان بحثوں کی نظیر پورے اسلامی ادب میں نہیں مل سکتی، اور اس کی داد بڑے بڑے اہل نظر اور دیندار علماء تک نے دی ہے، ایک خوش عقیدہ مومن کو پکا مسلمان بنانا آسان ہے، لیکن متشککین اور بدعقیدہ مسلمانوں کو مسلمان بنانا بہت مشکل ہے، یہ مشکل کام مصنف سیرت نے انجام دیا ہے، سیرۃ النبی نے کتنے نامسلمانوں کو مسلمان بنادیا، اور ان کے دلوں کو یقین و ایمان کے نور سے منور کردیا، مگر مصنف ترجمان السنۃ کو اس میں صرف بدعقیدگی نظر آئی، یہ عجیب بات ہے کہ مصنف سیرۃ النبی جدید طبقہ میں اپنی قدامت پرستی کے لیے مشہور ہیں، اور مصنف ترجمان السنۃ ان کو بدعقیدہ سمجھتے ہیں، ع تو کے گبر مجھے گبر مسلماں مجھکو۔

اگر مصنف ترجمان السنۃ صرف علمی تحقیق کی حد تک مصنف سیرت کے خیالات سے اختلاف کرتے تو اس میں کوئی مضائقہ نہ تھا، لیکن انھوں نے تنقید میں جو لب و لہجہ اختیار کیا ہے اور جو الفاظ استعمال

کیے ہیں وہ دونوں کی شان سے فروتر ہیں، افسوس ہے کہ اس کتاب پر مفصل تنقید کے لیے خود ایک مستقل کتاب درکار ہے جس کی نہ فرصت ہے نہ ضرورت، ورنہ اس پر بھی تنقید کی بڑی گنجائش ہے۔ اس کے دوسرے حصہ میں معجزات کے متعلق بلا امتیاز صحیح و سقیم ہر قسم کی روایتیں جمع کردی ہیں، ان سے خوش عقیدہ مومنوں کے ایمان میں اضافہ ہو تو ہو، متشککین و معترضین کا ذکر نہیں، اچھے خاصے دیندار تعلیم یافتہ مسلمانوں کا ذہن بھی ان کو قبول نہیں کرسکتا، بلکہ اس کا الٹا اثر پڑے گا، اسی قسم کی روایات نے منکرین حدیث کو پیدا کیا ہے، ممکن ہے معجزہ سے یہ شغف مصنف کی خوش عقیدگی اور حب رسول کا نتیجہ ہو، لیکن ع "ہر سخن جائے و ہر نکتہ مکانے دارد"۔ اگر خوش عقیدگی کا مظہر یہی ہے تو پھر بریلیوں کو کیوں بدنام کیا جائے، ان کا بھی یہی دعویٰ ہے کہ ان کے عقائد حب رسول اور خوش عقیدگی پر مبنی ہیں، اور ان پر وہ قرآن و حدیث ہی سے دلیل لاتے ہیں۔

ندوۃ المصنفین کے ناظم خود صاحب علم و نظر اور زمانہ کے حالات و رجحانات سے پوری طرح واقف ہیں، اس لیے انھوں نے بھی اس کتاب کی کمزوریوں کو محسوس کیا اور اپنے دیباچہ میں اس کی تاویل کی کوشش کی ہے، جو ناکافی ہے۔ "م"

سیرت النبی جلد سوم

معجزات

اولاً مقدمہ میں نفس معجزہ کی حقیقت اور اس کے امکان و وقوع پر فلسفۂ قدیمہ، علم کلام فلسفۂ جدیدہ اور قرآن مجید کے نقطہ ہائے نظر سے مبسوط بحث و تبصرہ ہے۔ اسکے بعد خصائص نبوت کا بیان ہے ضخامت ۸۸۸ صفحے۔ قیمت ۱۸ عہ

منیجر

مطبوعات جدیدہ

معراج نما: مرتبہ پروفیسر عبدالسمیع خاں نکہت شاہجہانپوری، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۲۴۴ قیمت صر پتہ مولوی عبدالباری خاں تاجر کتب، بازار بہادر گنج، شاہ جہاں پور۔

معراج نبوی پر اردو میں بہت لکھا گیا ہے، سیرت النبی جلد سوم میں اس پر اتنی مبسوط اور محققانہ بحث ہے کہ اس پر اضافہ مشکل ہے، لائق مصنف تنہا نامور شاعر ہی نہیں بلکہ ان کو مذہبی مسائل سے بھی ذوق ہے، چنانچہ انھوں نے معراج پر یہ کتاب لکھی ہے، جو تین حصوں پر مشتمل ہے، پہلے میں حدیث سے واقعہ معراج کی تفصیل اور اس کے متعلق بعض قدیم و جدید ممتاز مفسرین، متکلمین، حکما، وصوفیا کی تشریحات لطیف و دلکش انداز میں پیش کی گئی ہیں، دوسرے میں بوعلی سینا کے رسالہ معراج نامہ کا اردو ترجمہ اور اس پر تبصرہ ہے، تیسرے حصہ میں لقائے الٰہی اور عرش کی بحث ہے، اس طرح اس کتاب میں معراج کی حقیقت، اس کی بعض مختلف فیہ بحثوں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سفر و مشاہدات کے متعلق قدیم و جدید افکار و آرا، کا خلاصہ دیدیا گیا ہے، اور مصنف نے جمہور کے مسلک کے اندر رہتے ہوئے معراج کے متعلق بعض بصیرت افروز خیالات ظاہر کیے ہیں، اور موجودہ سائنسی انکشافات کی روشنی میں اس کا ممکن ہونا ثابت کیا ہے، لیکن معراج کا اصل مقصد دیدار الٰہی نہ تھا، بلکہ سیر ملکوت، مشاہدہ آیات اور وہ احکام و دعائیں تھے جو آپ کو اس مبارک شب میں عطا کیے گئے، لقا، و رویت کے عمومی امکان کے متعلق جو آیتیں

نقل کی گئی ہیں، ان کی نوعیت بالکل مختلف ہے، کلام مجید اور صحیح حدیثوں کی تصریح کے مطابق آپنے معراج میں خدا کے بجائے اس کی آیاتِ کبریٰ کا مشاہدہ فرمایا تھا، یہ بحثیں اتنی دقیق ہیں کہ کہیں کہیں بیان الجھ گیا ہے، اس قسم کے علمی وکلامی مباحث میں انشا پردازی کے بجائے سلیس اور آسان زبان زیادہ مناسب ہوتی ہے، اس سے قطع نظر مصنف نے وقت نظر سے کتاب لکھی ہے، اور وہ خواص کے مطالعہ کے لائق ہے،

دیوان خسرو: مرتبہ ڈاکٹر انوار الحسن صاحب، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۹۷۶ مجلد، قیمت ۲۸ پتہ: راجہ رام کمار بکڈپو، وارث نولکشور بکڈپو لکھنؤ

ہندوستان کے فارسی گو شعرا میں امیر خسرو کا پایہ سب میں زیادہ بلند ہے، اہل ایران بھی ان کی زبان دانی کے معترف ہیں، ان کی دوسری منظوم تصنیفات کی طرح چاروں دواوین بھی کئی بار چھپ چکے ہیں، لیکن کمیاب ہونے کے علاوہ ان میں اغلاط بھی تھے، حال میں ایران کے مشہور فاضل سعید نفیسی نے دیوان خسرو کو ایک مستند قلمی نسخہ کی مدد سے ایڈٹ کر کے شائع کیا ہے، اس میں بھی بعض چیزیں شامل ہونے سے رہ گئی تھیں، اس لیے لکھنؤ یونیورسٹی کے شعبۂ عربی و فارسی کے لائق استاد ڈاکٹر انوار الحسن صاحب نے اس مستند ایرانی نسخہ اور بعض دوسرے مطبوعہ اور قلمی نسخوں کی مدد سے یہ نیا مجموعۂ دواوین مرتب کر کے شائع کیا ہے، اس حیثیت سے یہ دیوان خسرو کا سب سے صحیح اور جامع مجموعہ ہے، حواشی میں اختلاف نسخ کو واضح کیا گیا ہے۔ اور مقدمہ میں امیر خسرو کے حالات و کمالات اور جامعیت کا اجمالی تذکرہ ہے، شعر العجم میں خسرو کا سنہ ولادت ۶۰۵ھ چھپا ہے جو در اصل کتابت کی غلطی ہے، غالباً مقدمہ نگار نے شعر العجم میں خسرو کا تذکرہ غور سے نہیں پڑھا ہے، انھوں نے خسرو کے جس بیان سے ان کا سنہ ولادت ۶۵۲ھ ثابت کیا ہے، وہ خود شعر العجم میں بھی کئی جگہ نقل ہوا ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا شبلی مرحوم کے نزدیک بھی

خسرو کا سنہ پیدائش ۶۵۲ھ ہی صحیح تھا۔

کلیاتِ غالب:- مرتبہ جناب امیر حسن نورانی صاحب، متوسط تقطیع، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۷۲۲ مجلد، قیمت ۱۵ روپے۔ پتہ ایضاً

مرزا غالب کا اصلی سرمایۂ ناز ان کی فارسی شاعری تھی، لیکن اس کی جانب بہت کم اعتنا کیا گیا ہے، جشن غالب کے غلغلہ میں بھی زیادہ تر ان کی اردو شاعری ہی مرکز توجہ رہی، اس کمی کو جناب امیر حسن نورانی نے پورا کیا ہے، انھوں نے غالب کے متداول کلیات اور دوسرے متفرق مجموعوں کی مدد سے اس کا ایک جامع اور صحیح نسخہ مرتب کیا ہے، اس کی ترتیب و تصحیح میں دار السلام دہلی اور نولکشور لکھنؤ کے مطبوعہ نسخوں اور دوسرے ماخذوں سے پورا استفادہ کیا گیا ہے، حواشی میں اختلاف نسخ اور بعض مشکل الفاظ و تلمیحات کی مختصر وضاحت کی گئی ہے، اور مقدمہ میں غالب کی فارسی شاعری پر اجمالی تبصرہ ہے، معلوم نہیں مطبع نولکشور کا مطبوعہ کونسا اڈیشن مرتب کے پیش نظر تھا، بعض مقامات پر انھوں نے دار السلام کے نسخہ سے اس کا جو فرق و اختلاف دکھایا ہے وہ نولکشور کے مطبوعہ ۱۳۱۰ھ والے اڈیشن میں بھی دار السلام کے نسخہ کے مطابق ہے، مثلاً ص ۵۰۰ کا یہ حاشیہ "در نسخہ "ن" رطل گراں" ۱۳۱۰ھ کے اڈیشن میں دار السلام کے نسخہ کے مطابق "رطل گراں" ہی ہے، ص ۵۳۰ کے حاشیہ میں "ید اللہ فوق ایدیہم" الآیہ کا ترجمہ "دست خدا فوقیت دارد بر دستہائے ایشاں" صحیح نہیں، ان خامیوں سے قطع نظر غالب کے فارسی کلام کا یہ سب سے مکمل اور جامع مجموعہ اور سلسلۂ غالبیات کا اہم اور مفید کام ہے۔ نولکشور پریس کے وارث راجہ رام کمار نے ہندوستان کے دو بلند پایہ فارسی شاعروں کے کلیات شائع کرکے اپنے لائق بزرگ کی جانشینی کا پورا حق ادا کیا اور فارسی شعر و ادب کی بڑی مفید خدمت انجام دی ہے۔

حقیقت گلزار صابری:- مرتبہ جناب شاہ محمد حسن صاحب صابری، بڑی تقطیع، کاغذ،

کتابت و طباعت معمولی، صفحات ۶۵۴ مجلد، قیمت درج نہیں، پتہ دین محمد اینڈ سنز، اشاعت منزل، بل روڈ، لاہور ۷

حضرت مخدوم علاء الدین علی احمد صابر سلسلۂ چشتیہ کے نامور مجدد حضرت بابا فرید شکر گنج کے جلیل القدر خلیفہ اور اس سلسلہ کی مشہور شاخ سلسلۂ چشتیہ صابریہ کے موسس و بانی تھے، شاہ محمد حسن صاحب رام پوری (م ۱۳۱۳ھ) کا جو شیخ عبد القدوس گنگوہی کی اولاد میں تھے تعلق بھی اسی سلسلہ سے تھا، زیر نظر کتاب میں انھوں نے حضرت مخدوم صاحب کے علاوہ ان کے سلسلہ کے بعض اور نامور متوسلین کے حالات و کمالات اور کشف و کرامات کے واقعات تحریر کئے ہیں اور بعض واقعات منظوم بھی لکھے ہیں، حضرت مخدوم صاحب کے ذکر سے ان کے معاصر تذکرے اور تاریخیں خالی ہیں، اور ان کے متعلق متاخرین کی کتابوں اور بیانات کا دار و مدار کشف اور سماعی روایات پر ہے، اس لیے اس کتاب کا ماخذ بھی یہی کتابیں ہیں، اس کا سنہ تصنیف ۱۳۰۳ھ ہے اور یہ اس کا پانچواں اڈیشن ہے، زبان قدیم طرز کی ہے، صوفیہ کے تذکروں کی طرح یہ کتاب بھی مستند و غیر مستند اور رطب و یابس کا مجموعہ ہے، مگر اس میں بہت سی مفید اور کام کی باتیں مل جاتی ہیں،

عبرت کدۂ سندھ:- ترجمہ جناب سید محمد ضامن کنتوری صاحب، تقطیع کلاں کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۴۰۰ مجلد مع گرد پوش، قیمت مجلد ۱۲ روپے پتہ: نفیس اکیڈمی بلاسس اسٹریٹ کراچی ۱

ہندوستان کے دوسرے علاقوں کی طرح سندھ پر بھی انگریزوں نے جابرانہ قبضہ کیا تھا، ان کے اس جبر و استبداد کا خود انصاف پسند انگریزوں نے بھی اعتراف کیا ہے، چنانچہ اس کتاب میں بھی جو ان واقعات کے عینی مشاہد اور ایک انگریز پولیٹیکل ایجنٹ مسٹر ای بی ایسٹ وک

کا سفرنامہ ہے۔ امرائے سندھ پر انگریزوں کے ناروا مظالم اور ان کی معاہدہ شکنی کا اعتراف کیا گیا ہے، اور اس سلسلہ میں ان کے غاصبانہ قبضہ کی روداد، میانی وغیرہ کی خونریز جنگ کی داستان اور انگریزوں کے الزامات کی تردید کی گئی ہے۔ مصنف نے سندھ کے پورے علاقہ کا دورہ کیا تھا، اس لیے ضمناً اس کے جغرافیائی، سیاسی، اخلاقی اور معاشرتی حالات اور ہندوؤں کے ساتھ مسلمان امراء کے حسن سلوک کا ذکر بھی آگیا ہے، اس حیثیت سے یہ سفرنامہ سندھ پر انگریزوں کے جابرانہ قبضہ کی مستند تاریخی دستاویز اور بڑے متنوع معلومات پر مشتمل ہے، اور تاریخ ہند کے طلبہ کے لیے عموماً اور تاریخ سندھ کے طلبہ کے لیے خصوصاً مطالعہ کے لائق ہے، اس کا اردو ترجمہ ۱۹۰۳ء میں کیا گیا تھا، یہ دوسرا اڈیشن ہے، اس زمانہ کے لحاظ سے بھی اسکی زبان عام فہم اور ترجمہ سلیس ہے۔

غزال و غزل - از جناب سراج الدین ظفر صاحب، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت نہایت عمدہ، صفحات ۲۱۲ مجلد مع گرد پوش، قیمت ۱۰ روپے، پتہ: فیروز سنز لمیٹڈ لاہور، راولپنڈی وغیرہ۔

جناب سراج الدین ظفر پاکستان کے صاحبِ مذاق شاعر ہیں، یہ ان کی غزلوں کا مجموعہ ہے۔ مصنف لیلائے غزل کے عاشق اور اس کے روایتی قالبوں کے حدود میں رہنے کے باوجود اسکی عام روایتوں کے پابند نہیں ہیں، انھوں نے غزل کے مخصوص الفاظ، استعاروں، علامات اور رموز کو نئے معانی و حقائق دینے کی کوشش کی ہے، اور اسی پردہ میں کائنات کے حقائق کی جستجو اور زندگی کے مسائل کی نقاب کشائی کی ہے، لیکن اس جدت طرازی کی وجہ سے کلام میں ناہمواری بھی آگئی ہے، تاہم مصنف کے منفرد اسلوب اور اچھوتے انداز بیان کی وجہ سے یہ مجموعہ قابلِ توجہ ہے، شوخ تصویروں کی کثرت لطیف و سنجیدہ طبائع پر بار ہو سکتی ہے۔

"ض"

جلد ۱۰۴ - ماہ جمادی الاُخریٰ ۱۳۸۹ھ مطابق ماہ ستمبر ۱۹۶۹ء - عدد ۳

مضامین

مقالات

تلخیص و تبصرہ

باب التقریظ والانتقاد

کا سفرنامہ ہے۔ امرائے سندھ پر انگریزوں کے ناروا مظالم اور ان کی معاہدہ شکنی کا اعتراف کیا گیا ہے، اور اس سلسلہ میں ان کے غاصبانہ قبضہ کی روداد، میانی وغیرہ کی خوں ریز جنگ کی داستان اور ان پر انگریزوں کے الزامات کی تردید کی گئی ہے۔ مصنف نے سندھ کے پورے علاقہ کا دورہ کیا تھا، اس لیے ضمناً اس کے جغرافیائی، سیاسی، اخلاقی اور معاشرتی حالات اور ہندوؤں کے ساتھ مسلمان امراء کے حسن سلوک کا ذکر بھی آگیا ہے، اس حیثیت سے یہ سفرنامہ سندھ پر انگریزوں کے جابرانہ قبضہ کی مستند تاریخی دستاویز اور بڑی متنوع معلومات پر مشتمل ہے، اور تاریخ ہند کے طلبہ کے لیے عموماً اور تاریخ سندھ کے طلبہ کے لیے خصوصاً مطالعہ کے لائق ہے، اس کا اردو ترجمہ ۱۹۰۳ء میں کیا گیا تھا، یہ دوسرا اڈیشن ہے، اس زمانہ کے لحاظ سے بھی اسکی زبان عام فہم اور ترجمہ سلیس ہے۔

غزال و غزل - از جناب سراج الدین ظفر صاحب، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت نہایت عمدہ، صفحات ۲۱۲ مجلد مع گرد پوش، قیمت عـہ پتہ: فیروز سنز لمیٹڈ لاہور، راولپنڈی وغیرہ۔

جناب سراج الدین ظفر پاکستان کے صاحب مذاق شاعر ہیں، یہ ان کی غزلوں کا مجموعہ ہے، مصنف لیلائے غزل کے عاشق اور اس کے روایتی قالبوں کے حدود میں رہنے کے باوجود اسکی عام ڈگریوں کے پابند نہیں ہیں، انھوں نے غزل کے مخصوص الفاظ، استعاروں، علامات اور رموز کو نئے معانی و حقائق دینے کی کوشش کی ہے، اور اسی پردہ میں کائنات کے حقائق کی جستجو اور زندگی کے مسائل کی نقاب کشائی کی ہے، لیکن اس جدت طرازی کی وجہ سے کلام میں ناہمواری بھی آگئی ہے تاہم مصنف کے منفرد اسلوب اور اچھوتے انداز بیان کی وجہ سے یہ مجموعہ قابل توجہ ہے، شوخ تصویروں کی کثرت لطیف و سنجیدہ طبائع پر بار ہو سکتی ہے۔

"ض"

جلد ۱۰۴۔ ماہ جمادی الاخریٰ ۱۳۸۹ھ مطابق ماہ ستمبر ۱۹۶۹ء۔ عدد ۳

مضامین

شذرات

مسجد اقصیٰ مسلمانوں کا قبلۂ اول اور خانہ کعبہ و مسجد نبویؐ کے بعد تیسری سب سے محترم مسجد ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں شب معراج میں نماز پڑھی اور یہیں سے آپ کو معراج ہوئی تھی، اسلیے اسکی بے حرمتی پوری دنیائے اسلام کے لیے بڑا سانحہ اور بین الاقوامی آئین و آداب کے بھی خلاف ہے، اس لیے پوری دنیا نے یہودیوں کو ملامت کی، مسلمان اس حادثہ پر جسقدر بھی غم و غصہ کا اظہار کریں کم ہے، اسلام اور مسلمانوں سے یہودیوں اور عیسائیوں کی دشمنی ۱۴ سو سال پرانی ہے، عارضی سیاسی مصالح کے علاوہ وہ کبھی مسلمانوں کے دوست نہیں ہو سکتے، جس پر خود قرآن مجید اور اسلامی تاریخ شاہد ہے، چنانچہ آج بھی پوری عیسائی دنیا یہودیوں کی پشت پناہی کر رہی ہے، اس لیے عربوں اور یہودیوں کی جنگ سیاسی بھی ہے اور مذہبی بھی، اور جنگ صلیبی کی طرح اسکا سلسلہ اُس وقت تک قائم رہیگا جبتک مسلمانوں میں کوئی صلاح الدین ایوبی نہ پیدا ہو، یا وہ یہودیوں کے مقابلہ میں سپر نہ ڈال دیں۔

اسکی ذمہ داری سے عرب بھی بری نہیں ہیں، جنگ میں کامیابی کے دو ہی وسائل ہیں، ایمانی قوت اور مادی طاقت، عربوں کی ایمانی قوت کا یہ حال ہے کہ سعودی عرب کے علاوہ قریب قریب پوری عرب دنیا مغربی تہذیب، سوشلزم اور کمیونزم کے سیلاب میں اس کے تمام لوازم کے ساتھ بہی چلی جا رہی ہے، مصر جو اس جنگ کا لیڈر ہے اس راہ میں سب سے آگے اور اس کے نتیجہ میں اس طرح اسیر ہے کہ اس سے رہائی کی بظاہر کوئی صورت نہیں، مادی وسائل کا یہ حال ہے کہ جن ملکوں میں دولت آگئی ہے وہ تمامتر تعیشات میں غرق اور زندگی کی ساری ضروریات میں مغربی ملکوں کے محتاج ہیں، جس سے سعودی عرب بھی مستثنیٰ نہیں، ان سب سے بڑھکر آج بھی ان میں پھوٹ قائم ہے، اور یہودیوں کے مقابلہ میں بھی پورا اتحاد نہیں، اسلیے وہ کس قوت کے بل پر یہودیوں کا مقابلہ کر سکتے ہیں، غنیمت یہ ہے کہ اب ناصر کو کچھ ہوش آگیا ہے۔

یہ سب نتیجہ ہے ناصر کی غلطیوں کا، انھوں نے جنگی قوت کے بجائے محض پروپیگنڈے اور کھوکھلے نعروں سے یہودیوں کا مقابلہ کرنا چاہا، اور جو حقیقۃً مجاہدین کی جماعت تھی اس کو ختم کر دیا، اسکا نتیجہ پوری قوم کو بھگتنا پڑا، اگر اخوان کی

قوت موجود ہوتی تو مصر کو یہ برا دن نہ دیکھنا پڑتا، آج بھی جو کچھ کر رہے ہیں وہ الفتح کے بے سروسامان مجاہدین ہی کر رہے ہیں، اور آیندہ بھی ان ہی سے توقع ہے، مجلس اقوام متحدہ یا کسی بڑی قوت سے توقع رکھنا عبث ہے، مجلسِ اقوام تو بڑی قوموں کا کھلونا ہے، اور اس کا مفاد اسی میں ہے کہ یہودی عربوں پر مسلط رہیں، انکا مقابلہ صرف عربوں کی متحدہ طاقت ہی کر سکتی ہے، اگر عرب حکومتیں متحد ہو جائیں تو امریکہ کب تک یہودیوں کو بچاتا رہے گا، آخر میں ان کو ہار ماننا پڑے گی، ورنہ عربوں کو اس سے بھی برے دن دیکھنے کے لیے تیار رہنا چاہیے، قوانین قدرت ساری قوموں کے لیے یکساں ہیں، ان سے مسلمان بھی مستثنیٰ نہیں ہیں،

گذشتہ مہینہ دار العلوم ندوۃ العلماء کی مجلس انتظامیہ کا ایک اہم جلسہ ہوا جس میں مقامی ارکان کے علاوہ بعض بیرونی ارکان اور اسکے متعدد اولڈ بوائے شریک ہوئے، اور مدتوں کے بعد ندوہ میں اسکے فرزندوں کا ایسا اجتماع ہوا، ملک کے عام اقتصادی حالات کا اثر ندوہ پر بھی ہے، اس کے مصارف روز بروز بڑھتے جاتے ہیں، گرانی کی وجہ سے تنخواہوں کے معیار، طلبہ کے وظائف اور تعمیر وغیرہ کے مصارف میں غیر معمولی اضافہ ہوا، اور اس کا سالانہ بجٹ تین لاکھ سے اوپر ہو گیا ہے، جس کی فراہمی کا بار تمامتر مولانا ابو الحسن علی ندوی پر ہے، انکی نظامت کے زمانہ میں ندوہ نے ہر پہلو سے جس قدر ترقی کی ہے اس کی مثال اسکی تاریخ میں نہیں ملتی، اس کی شہرت ہندوستان سے نکل کر اسلامی ملکوں تک پہنچ گئی ہے، اور ان میں اس کا اتنا اعتبار قائم ہو گیا ہے کہ اس وقت ندوہ میں نہ صرف اسلامی بلکہ خاص عرب ملکوں کے بہت سے طلبہ زیر تعلیم ہیں، تعلیمی اور علمی معیار کی ترقی پر عربی کا ماہانہ رسالہ البعث اور پندرہ روزہ اخبار الرائد شاہد ہیں جن کی علمی و ادبی حیثیت کو عرب ادیب و فضلاء تک مانتے ہیں، علمی و دینی تحقیق و تصنیف کے دو ادارے قائم ہیں، مجلس تحقیقات و نشریات اسلام اور مجلس تحقیقات شرعیہ، اول الذکر میں اسلامیات کے مختلف پہلوؤں پر عربی، اردو اور انگریزی میں علمی و تحقیقی کتابیں تصنیف اور شائع ہوتی ہیں، اور آخر الذکر میں مسائل حاضرہ پر شرعی نقطۂ نظر سے تحقیق ہوتی ہے، تعمیرات میں دو وسیع اور شاندار ہوسٹل، اساتذہ کے لیے سکونتی مکانات تعمیر ہو گئے ہیں،

اور بعض عمارتیں زیر تجویز ہیں، جن کے لیے سرمایہ کی ضرورت ہے، غرض علمی، تعلیمی، مالی اور تعمیری ہر حیثیت سے ندوہ ترقی کی راہ پر گامزن ہے، اور یہ سارا کارنامہ مولانا سید ابوالحسن علی کا ہے

لیکن بڑی سے بڑی شخصیت بھی تنہا کسی بڑے ادارہ کا بار نہیں سنبھال سکتی اور نہ اسکی جملہ ضروریات کی کفالت کرسکتی ہے، جب تک اس کی معاون ایک پوری جماعت نہ ہو، اس لیے مسلمانوں خصوصاً ان کے صاحب ثروت طبقہ کا یہ فرض ہے کہ وہ ندوے کے کارکنوں کو مصارف کی فکر سے آزاد کردے، تین لاکھ کی رقم کوئی بڑی رقم نہیں ہے، یہ رقم تو تنہا مسلمان تاجر فراہم کرسکتے ہیں، اور ندوہ کے کارکنوں کا یہ فرض ہے کہ وہ دارالعلوم کے کاموں میں اپنے اشتراک و تعاون سے مولانا کا بار ہلکا کرنے کی کوشش کریں تاکہ وہ ذہنی سکون اور جمعیت خاطر کے ساتھ ندوے کی خدمت انجام دے سکیں، یہی کیا کم ہے کہ وہ اپنی صحت کی خرابی اور معذوریوں کے باوجود اس بارگراں کو اٹھائے ہوئے ہیں، اس وقت اس جہاز کو چلانے والا دوسرا نہیں ہے، ولعل اللہ یحدث بعد ذالک امرا۔

افسوس ہے کہ گذشتہ مہینہ ہمایوں کبیر صاحب نے انتقال کیا، وہ اس دور کے لائق ترین مسلمانوں میں تھے اور اپنے ذوق کے اعتبار سے علمی و تعلیمی لائن کے آدمی تھے، لیکن انھوں نے سیاست کا پُرخار راستہ اختیار کیا، اس لیے اس میں کامیاب نہ ہوسکے، علمی و تعلیمی لائن میں وہ زیادہ مفید کام انجام دے سکتے تھے، ان میں بعض خامیوں کے باوجود اسلامی حمیت پوری طرح موجود تھی جس کا اظہار انکی تقریروں میں ہوتا رہتا تھا، وہ مولانا ابوالکلام کے شعبہ میں رہ چکے تھے، اس لیے دارالمصنفین سے بھی واقف اور اس کے بڑے قدردان تھے، چنانچہ انھوں نے مولانا کے بعد بھی دارالمصنفین کے کاموں میں بڑی مدد پہنچائی، اب جو اور جیسا مسلمان بھی اٹھتا ہے، اس کا بدل نہیں مل سکتا، اس لیے ان کی جگہ بھی خالی رہے گی، اللہ تعالیٰ ان کی خامیوں اور خطاؤں سے درگذر کرکے ان کی مغفرت فرمائے۔

مقالات

کیا امام دارقطنیؒ امام ابوحنیفہؒ سے تعصب رکھتے تھے

از ضیاء الدین اصلاحی

امام دارقطنیؒ کا شمار نامور محدثین اور مشہور علمائے اسلام میں ہے، لیکن دوسرے اکابر کی طرح ان پر بھی بعض اعتراضات کئے گئے ہیں، ان میں سب سے اہم اعتراض یہ ہے کہ وہ متشدد شافعی تھے اور اس مذہب کی جا و بیجا حمایت اور امام ابوحنیفہؒ پر نکتہ چینی کرتے تھے، اور حنفی مذہب سے ان کو سخت عناد و تعصب تھا، فقہ حنفی کی متعدد کتابوں مثلاً ابراہیم بن محمد حلبی (م ۹۵۶ھ) کی غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی المعروف بالکبیری، علامہ بدرالدین محمود بن احمد عینی (م ۸۵۵ھ) اور ابوالعباس احمد بن سروجی (م ۷۱۰ھ) کی شرح ہدایہ، ابو محمد جمال الدین عبداللہ بن یوسف زیلعی (م ۷۶۲ھ) کی نصب الرایہ اور علامہ محمد معین سندی (م ۱۱۶۱ھ) کی دراسات اللبیب وغیرہ میں اس اعتراض کا ذکر ملتا ہے، عینی نے حافظ ابوالفرج عبدالرحمٰن بن علی جوزی (م ۵۹۷ھ) کے متعلق بھی لکھا ہے کہ وہ فرماتے ہیں

وقال ابوالفرج لایقبل طعن الدارقطنی اذا انفرد لما عرف من عصبیته (عینی شرح ہدایہ ج ۲ ص ۱۳۵۶-۷)	ابوالفرج کا بیان ہے کہ چونکہ دارقطنی کی عصبیت مشہور ہے اسلیے انکا طعن اس وقت قبول نہیں کیا جائیگا جب وہ اس میں منفرد ہوں۔

امام دارقطنی کی عصبیت کے سلسلہ میں دو باتیں کہی گئی ہیں، ایک شافعیت میں غلو، دوسرے حنفیت سے عناد، پہلی بات کے ثبوت میں یہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے

"وہ جب مصر گئے تو بعض لوگوں کے استدعا پر انھوں نے جہری نماز میں جہر سے بسم اللہ پڑھنے کے متعلق ایک رسالہ لکھا، جب اس کی حدیثوں کی صحت کے متعلق مالکیہ نے قسم دلاکر ان سے دریافت کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ جہر بالبسملہ کے متعلق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی صحیح روایت ثابت نہیں ہے، البتہ صحابہ کرام سے اس بارہ میں صحیح اور ضعیف دونوں قسم کی روایتیں ملتی ہیں"[1]

علامہ زیلعی حنفی نے یہ واقعہ علامہ ابن تیمیہ حنبلی (م ۷۲۸ھ) کے مشہور شاگرد حافظ ابن عبد الہادی (م ۷۴۴ھ) کے حوالہ سے بیان کیا ہے، اور اس کو اس طرح شروع کیا ہے:

وقد حکی لنا مشائخنا ان الدارقطنی	ہم سے ہمارے شیخ نے بیان کیا ہو کہ دارقطنی
لما ورد مصر[2] الخ	جب مصر تشریف لائے۔

لیکن خود حافظ ابن تیمیہ نے اس واقعہ کو اس طرح تحریر کیا ہے:

"یا پھر جہر بالبسملہ کی حدیثیں بیان کرنے والے وہ لوگ ہیں جنھوں نے اس باب کے مرویات جمع کیے، جیسے دارقطنی اور خطیب وغیرہ، ان حضرات نے اس کے متعلق روایتیں جمع کیں اور جب ان سے ان کی صحت کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے اپنے اپنے علم کے مطابق جواب دیا، چنانچہ امام دارقطنی جب مصر گئے اور ان سے جہر بالبسملہ کی حدیثیں جمع کرنے کے لیے کہا گیا تو انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ سے اس کے متعلق کوئی صحیح چیز ثابت نہیں ہے، البتہ صحابہ کرام سے صحیح وضعیف دونوں قسم کی چیزیں ملتی ہیں"[3]

---

[1] نصب الرایہ ج ۱ ص ۳۵۸ و ۳۵۹ و کبیری ص ۳۰۱ مطبع محمدی لاہور ۱۳۰۳ھ [2] نصب الرایہ ج ۱ ص ۳۵۸

[3] فتاوی ابن تیمیہ ج ۱ ص ۷۷

امام ابن تیمیہ کے بیان میں قسم دلانے کا کوئی تذکرہ نہیں، یہ بات غالباً بعد میں زیب داستان کے لیے بڑھا دی گئی ہے، ورنہ امام دارقطنی کے زمانہ کی نوعیت، ابن تیمیہ، ابن عبد الہادی، اور زیلعی کے زمانہ سے مختلف تھی، اس زمانہ میں فقہی اور جماعتی عصبیت میں زیادہ شدت نہیں پیدا ہوئی تھی، بلکہ عموماً حق پسندی محدثین اور علماء کا امتیاز تھی، امام دارقطنی بھی اس وصف سے متصف تھے، اور قسم دلانے کی بات ان کی عظمت شان کے منافی معلوم ہوتی ہے،

ان بیانات کے قدر مشترک کی روشنی میں یہ اعتراض ضرور پیدا ہوتا ہے کہ امام دارقطنی نے جان بوجھ کر اور بالقصد کیوں ضعیف روایتیں جمع کیں، کیا اس کا مقصد محض اپنے فقہی مسلک کی بیجا حمایت تھا، حافظ ابن تیمیہ کے بیان سے اس کی تردید ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں:

او یرویہا من جمع ھذا الباب	یا جہر بالبسملہ کی حدیثوں کو ان لوگوں نے بیان
کالدارقطنی والخطیب وغیرھما	کیا ہے جنھوں نے اس باب کو جمع کرنے کا ارادہ کیا
فانھم جمعوا ما روی	جیسے دارقطنی اور خطیب وغیرہ، ان لوگوں نے اس
(فتاوی ابن تیمیہ ج ۱ ص ۷۷)	باب کی تمام حدیثیں جمع کی ہیں۔

ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام دارقطنی کا مقصد اس باب کی تمام حدیثوں کو اکٹھا کر دینا تھا اور غالباً اسی استقصا کے خیال سے انھوں نے اس میں ضعیف حدیثیں بھی درج کر دی ہیں، اگر انکا مقصد فقہی عصبیت ہوتا تو وہ اس میں صرف ان ہی احادیث و آثار کو درج کرتے جو ان کے مذہب کی موید تھیں، لیکن ان کے پیش نظر ایک جامع رسالہ مرتب کرنا تھا اس لیے انھوں نے موافق اور مخالف مذہب دونوں قسم کی حدیثیں تحریر کر دیں، اسکی تائید سنن کی اس تصریح سے بھی ہوتی ہے، فرماتے ہیں:

"جہر بالبسملہ کے متعلق ان صحابہ کرام کے علاوہ بھی جن کا ہم نے یہاں نام لیا ہے، دوسرے صحابہ کرام اور ازواج مطہرات نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیثیں بیان کی ہیں، ان کو ہم

علیحدہ کتاب الجہر میں لکھ چکے ہیں، یہاں اختصار کے خیال سے صرف مذکورہ بالا بزرگوں کی حدیثوں کو نقل کرنے پر اکتفا کیا گیا ہے، اس رسالہ میں ہم ان صحابہ کرام اور تابعین عظام کی روایتیں بھی بیان کر چکے ہیں، جو جہر سے بسم اللہ پڑھنے کے قائل ہیں، اور ان کی بھی جنھوں نے اس بارہ میں اختلاف کیا ہے۔"[1]

اسی طرح سنن میں بھی امام دارقطنی نے جہر بالبسملہ کی موید و مخالف دونوں قسم کی حدیثوں کے لیے الگ الگ ابواب قائم کیے ہیں، اور اپنی حق پسندی کی بنا پر اپنے مسلک کی بعض موید حدیثوں کے ضعف و وھن کی وضاحت بھی کر دی ہے۔

جہر بالبسملہ کے متعلق امام دارقطنی نے اپنے جواب میں جو کچھ ارشاد فرمایا ہے وہی ائمہ محققین اور ارباب نظر محدثین کا بھی فیصلہ ہے، حافظ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

وقد اتفق اھل المعرفۃ بالحدیث علی انہ لیس بالجھر بھا حدیث صریح ولم یرو اھل السنن المشھورۃ کابی داؤد والترمذی والنسائی شیئا من ذلک وانما یوجد الجھر بھا صریحا فی احادیث موضوعۃ یرویھا الثعلبی والماوردی وامثالھما فی التفسیر او فی بعض کتب الفقھاء الذین لا یمیزون بین الموضوع وغیرہ ..... او یرویھا من جمع ھذا الباب کالدارقطنی والخطیب وغیرھما

(فتاوی ابن تیمیہ ج ۱ ص ۸۰)

حدیث کی معرفت رکھنے والوں کا اتفاق ہے کہ جہر بالبسملہ کے متعلق کوئی صریح حدیث موجود نہیں ہے، اور نہ اس بارہ میں مشہور اہل سنن جیسے ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے کوئی روایت تحریر کی ہے، اس کی صراحت صرف ان موضوع حدیثوں میں ملتی ہے جن کو ثعلبی و ماوردی وغیرہ نے کتب تفسیر میں روایت کیا ہے، یا ان فقہا کی کتابوں میں ملتی ہے جو موضوع و غیر موضوع روایتوں میں امتیاز نہیں کر پاتے ..... یا پھر اس سلسلہ کی حدیثوں کو ان لوگوں نے بیان کیا ہے ...

[1] سنن دارقطنی ج ۱ ص ۱۱۷ مطبوعہ فاروقی دہلی ۱۳۱۰ھ

عقیلی کا بیان ہے کہ

ولا یصح فی الجھر بالبسملۃ حدیث مسند[1]

(نماز میں) بسم اللہ زور سے پڑھنے کے بارہ میں کوئی مسند حدیث صحیح نہیں ہے۔

صحاح کی ان مشہور شرحوں میں بھی جو شوافع نے لکھی ہیں، اس مذہب کی تائید میں کوئی صحیح روایت نہیں پیش کی گئی ہے۔[2] اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں فقہائے عراق اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہی اقرب الی السنۃ ہے۔

امام صاحب کا یہ ارشاد بھی بالکل بجا ہے کہ صحابہ کرام سے اس کے متعلق صحیح و غلط دونوں قسم کی روایتیں ملتی ہیں، علامہ ابن تیمیہ نے بھی ان کے اس خیال کی کوئی تردید نہیں کی ہے اور حازمی کا بیان ہے کہ

ان احادیث الجھر، وان کانت ماثورۃ عن جماعۃ من الصحابۃ غیر ان اکثرھا لم یسلم من شوائب الجرح کما فی الجانب الاخر[3]

جہر بالبسملہ کی حدیثیں اگرچہ صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے لیکن ان میں سے اکثر جرح کے شائبوں سے محفوظ نہیں ہیں، یہی حال عدم جہر والی روایتوں کا بھی ہے۔

علامہ زیلعی حنفی نے اس باب کی تمام احادیث و آثار کی تخریج کر کے ان کی صحت و ضعف پر مفصل گفتگو کی ہے، لیکن بعض آثار صحابہ کی صحت و قوت کا وہ بھی انکار نہیں کر سکے ہیں، مثلاً سعید بن عبد الرحمن ابن ابزی نے اپنے والد سے یہ روایت کی ہے کہ انھوں نے حضرت عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو حضرت عمرؓ نے بسم اللہ الرحمن الرحیم زور سے پڑھا، سعید کا بیان ہے کہ میرے والد عبد الرحمن بھی بسم اللہ زور سے پڑھتے تھے، اسی طرح بکر بن عبد اللہ مزنی نے ابن زبیر کے پیچھے نماز پڑھی تو انھوں نے بسم اللہ زور سے پڑھا،

[1] نصب الرایہ ج ۱ ص ۳۴۴ [2] دیکھئے نووی شرح مسلم مطبوعہ مصر ج ۴ ص ۱۱۱ و فتح الباری ج ۲ ص ۱۸۸-۱۸۹ و معالم السنن خطابی ج ۱ ص ۱۹۸ و ۱۹۹ [3] نصب الرایہ ج ۱ ص ۳۶۲ و کبیری ص ۳۰۱

گو زیلعی نے ان آثار کی مختلف توجیہیں کی ہیں اور انھیں صحیح حدیثوں کے خلاف بتایا ہے، تاہم وہ انکے اسناد وغیرہ میں کوئی ضعف ثابت نہیں کرسکے ہیں، بلکہ ابن زبیرؓ کے اثر کے بارہ میں ابن عبد الهادی کی توثیق نقل کی ہے[1]۔

ان تفصیلات سے واضح ہوتا ہے کہ امام دارقطنی نے محض استقصاء اور جامعیت کے خیال سے صحیح وضعیف دونوں قسم کی حدیثیں درج کی ہیں، اور زیر بحث واقعہ سے تعصب کے بجائے انکی حق پسندی کا ثبوت ملتا ہے، کیونکہ یہ رسالہ شوافع کے مرکز یعنی اہل مصر کی فرمایش پر لکھا گیا تھا جو یہ چاہتے تھے، کہ امام صاحب صرف جہر بالبسملہ کی حدیثیں جمع کردیں، لیکن انھوں نے ان کی اس خواہش کی پرواہ کیے بغیر انصاف اور حق پسندی سے کام لے کر دوسرے نقطۂ نظر کی حدیثیں بھی ان میں شامل کیں، بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر سنن میں انھوں نے شوافع کے مسلک کی موید حدیثوں کے ضعف و حسن کی بھی تصریح کردی اور رسالہ کی حدیثوں کے متعلق تو ان کا صاف اقرار ہی موجود ہے۔

ان چیزوں سے قطع نظر اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ امام دارقطنی نے امام شافعی کے مسلک کی تائید و ترجیح کے خیال ہی سے رسالہ مرتب کیا تھا، تب بھی اس سے ان کی عصبیت کا ثبوت نہیں ملتا، کیونکہ تمام متبعین مذاہب اپنے ائمہ کے مسلک کو قوی اور مرجح ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، امام دارقطنی نے تو اس کے برعکس اپنے مسلک کی مخالف حدیثوں کو بھی جمع کیا اور موافق حدیثوں کے ضعف و عدم صحت کا اقرار بھی کیا جس سے ان کا عدم تعصب ظاہر ہوتا ہے،

البتہ ایک خلش رہ جاتی ہے کہ جب امام دارقطنی کے خود اپنے خیال کے مطابق صحیح حدیثوں سے جہر بالبسملہ کا کوئی ثبوت نہیں ملتا تھا تو انھوں نے اس سے رجوع کیوں نہیں کرلیا، یہ رجوع نہ کرنا درحقیقت شافعیت میں ان کے غلو اور اس کی بیجا حمایت ہی کا نتیجہ ہوسکتا ہے لیکن جو لوگ

---

[1] نصب الرایہ ج ۱ ص ۳۵۶ و ۳۵۷

جہر بالبسملہ کے قائل ہیں، ان کے بھی کچھ دلائل ہیں محض عصبیت کی وجہ سے عدم جہر کا انکار نہیں کرتے مثلاً

(۱) جن حدیثوں میں جہر کا ذکر ہے، اگرچہ ان کا درجہ صحت و قوت کے لحاظ سے ان حدیثوں سے جن میں جہر کا ذکر نہیں ہے، کم ہے، تاہم جہر والی حدیثوں کی تعداد زیادہ ہے، اور عدم جہر کا ذکر صرف چند ہی حدیثوں میں ہے، اور پہلی قسم کی طرح اس قسم کی حدیثوں پر بھی کلام کیا گیا ہے۔

عدم جہر کے متعلق سب سے مشہور حدیث حضرت انسؓ سے مروی ہے، لیکن اس کے متعدد طرق اور واسطوں میں بعض کی سندیں قوی نہیں ہیں، علامہ ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ حضرت انس کی روایت میں ایسا اضطراب پایا جاتا ہے جس کی بنا پر محدثین کے نزدیک اس سے کوئی حجت قائم نہیں ہوسکتی، کیونکہ یہ مرفوعاً اور غیر مرفوعاً دونوں طریقوں سے مروی ہے، بعض لوگوں نے اس میں حضرت عثمانؓ کا ذکر کیا ہے، اور بعض نے نہیں، بعض راویوں نے بیان کیا ہے کہ بسم اللہ پڑھتے تھے (غالباً آہستہ سے) بعض نے بیان کیا ہے کہ بسم اللہ پڑھتے ہی نہیں تھے، بعض لوگوں نے یہ بیان کیا ہے کہ بسم اللہ زور سے نہیں پڑھتے تھے[1]،

اس سلسلہ کی دوسری مشہور روایت حضرت عائشہؓ کے واسطہ سے مروی ہے، اس کو امام مسلم نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے، لیکن یہ زیادہ واضح اور صریح نہیں ہے، تیسری حدیث ترمذی میں عبد اللہ ابن مغفل کے واسطہ سے مروی ہے، امام ترمذی نے گو اس کی تحسین کی ہے (تصحیح نہیں) لیکن بعض محدثین نے اس کی صحت میں بھی کلام کیا ہے[2]،

دوسری طرف جن حدیثوں میں بسم اللہ جہر سے پڑھنے کا ذکر ہے، ان میں بعض کی توثیق کی گئی ہے مثلاً نعیم بن مجمر کی حدیث کی تخریج دارقطنی کے علاوہ بھی بعض اکابر محدثین اور ائمہ فن جیسے امام نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان، بیہقی اور حاکم وغیرہ نے کی ہے، اور دارقطنی کی طرح بیہقی نے

---

[1] بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۹۷ [2] نصب الرایہ ج ۱ ص ۳۳۲

اس کے اسناد کو صحیح قرار دیا ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ اس کے تمام رواۃ کی عدالت پر اتفاق ہے اور وہ سب ثقہ و حجت ہیں، حاکم نے اس کو صحیحین کے شرائط کے مطابق بتایا ہے[۱]، اسی طرح جہر کے متعلق ایک حدیث حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، اور محدثین کی ایک جماعت اسکی صحت کی قائل ہے[۲]،

۲۔ حدیثوں کے علاوہ متعدد آثار صحابہ سے بھی جن میں بعض کی صحت جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، مسلّم ہے، اس مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

۳۔ متعدد کبار صحابہ مثلاً حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ اور کبار اعاظم تابعین نیز بعض مشہور فقہائے امصار امام شافعیؒ، امام ابو ثور، ابو عبید قاسم بن سلام، اسمٰعیل بن حماد اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے[۳]،

۴۔ جہر کی حدیثوں سے ایک چیز کا ثبوت ملتا ہے اور عدم جہر کی روایتوں سے نفی ثابت ہوتی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ اثبات کو نفی پر ترجیح و تقدم حاصل ہوتا ہے۔

۵۔ شوافع نے اس مسئلہ میں اس اصول کا لحاظ کیا ہے کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کی اور ایک روایت کے مطابق ہر ہر سورہ کی آیت ہے، اس لیے وہ جہری نمازوں میں اس کو سورۂ فاتحہ کا جز سمجھکر اس سے پہلے اور دوسری روایت کے بموجب ہر سورہ کا جز مان کر سورۂ فاتحہ کے بعد اور سورہ شروع کرنے سے پہلے بھی زور سے پڑھنا ضروری قرار دیتے ہیں، امام نووی لکھتے ہیں۔

"ہمارے اصحاب اور ان لوگوں کی جو بسم اللہ کو سورۂ فاتحہ کی آیت مانتے ہیں، دلیل یہ ہے کہ یہ مصحف کے اندر اسکی شان تحریر کے ساتھ لکھی جاتی ہے، اور یہ صحابہ کے اجماع سے ثابت ہے کہ وہ قرآن میں غیر قرآن کو اس کی شان خط کے ساتھ درج نہیں کرتے تھے، شروع سے ابتک تمام مسلمانوں کا بھی یہی اجماع ہے"[۴]

---

[۱] نصب الرایہ ج ۱ ص ۳۲۵ [۲] ایضاً ص ۳۴۵ [۳] بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۹۷، و جامع ترمذی ص ۳۴ مطبع علوم دہلی [۴] نووی شرح مسلم مصر ج ۴ ص ۱۱۱

فقہا کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ جو چیز کتاب وسنت کے متفقہ اصولوں سے ثابت ہو اس کو کسی حال میں رد نہیں کیا جاسکتا بلکہ وہ اس کے مقابلہ میں آثار و احادیث کو نظر انداز کر دیتے ہیں، فقہ حنفی میں اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔

۶۔ جن حدیثوں میں بسم اللہ آہستہ پڑھنے کا ذکر ہے اور وہ صحیح ہیں، ان کو رد کرنے کے بجائے یہ لوگ ان کی تاویل کرتے ہیں، ان کی تاویل و توجیہ سے اتفاق نہ کرنا الگ بات ہے تاہم اس کی گنجائش سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

ان ہی اسباب کی بنا پر بعض دوسرے علماء کی طرح امام دارقطنی بھی بسم اللہ کو جہری نمازوں میں زور سے پڑھنے کے قائل تھے، ان کے خیال میں اس کے دلائل دوسرے مسلک کے دلائل سے قوی ہوں گے، اس لیے انھوں نے اس کو مرجح سمجھا اور اس سے رجوع کرنا پسند نہیں کیا،

امام دارقطنی کا اس مسئلہ میں رجوع بھی خالی از امکان نہیں، کیونکہ جس زمانہ میں انھوں نے یہ رسالہ تالیف کیا تھا، غالباً اس وقت ان کے سامنے یہ مسئلہ منقح نہیں تھا لیکن رسالہ کی ترتیب کے کچھ عرصہ بعد جب اس کے متعلق سوالات کیے گئے اور امام صاحب کو زیادہ توجہ سے اس پر غور کرنے کا موقع ملا تو یہ مسئلہ ان کی نگاہ میں منقح ہوگیا، جیسا کہ ان کے جواب سے ظاہر ہوتا ہے، اس تنقیح کے بعد ممکن ہے انھوں نے رجوع کر لیا ہو، لیکن اس کی کوئی تصریح موجود نہیں۔

رہا یہ سوال کہ کیا ان کو واقعۃً شافعیت میں غلو تھا، اور وہ اس مذہب کی بلا وجہ تائید و حمایت کرتے تھے، تو بظاہر اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، اور نہ زیر بحث واقعہ سے اس کی کوئی دلیل مہیا ہوتی ہے، بلکہ جیسا کہ پہلے گذرا، اس سے ان کی حق پسندی ظاہر ہوتی ہے، درحقیقت امام صاحب ان علمائے حق میں تھے، جن کی عظمت شان سے اس قسم کا غلو و تعصب بعید ہے، انکا شافعی مذہب کی طرف میلان ضرور تھا لیکن وہ مجتہد فی المذہب تھے، اس لیے اپنے

امام کی ناحق تائید نہیں کر سکتے تھے۔ علمائے دیوبند میں مولانا شبیر احمد عثمانی مرحوم کو جو مقام حاصل ہے وہ پوشیدہ نہیں، مولانا توجیہ النظر کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں :-

واما الدارقطنی فانه کان یمیل الی مذهب الشافعی الا ان له اجتهادا وکان من ائمة الحدیث والسنة ولم یکن حاله کحال احد من کبار المحدثین ممن جاء علی اثره فالتزم التقلید فی عامة الاقوال الا فی قلیل منها مما یعد ویحصر فان الدارقطنی کان اقوی فی الاجتهاد منه وکان افقه واعلم منه (مقدمہ فتح الملہم شرح مسلم ج ۱ ص ۱۰۱)

امام دارقطنی کا میلان شافعی مذہب کی طرف تھا لیکن وہ صاحب اجتہاد اور ائمہ حدیث و سنت میں تھے، اور ان کا حال اپنے بعد کے بڑے محدثین جیسا نہ تھا، جو بجز چند گنے چنے مسائل کے عموماً تقلید کا التزام کرتے تھے۔ کیونکہ دارقطنی ان لوگوں سے اجتہاد میں قوی اور اور بڑے فقیہ و عالم تھے۔

اعتراض کا دوسرا جزیہ ہے کہ امام دارقطنی کو امام ابوحنیفہ اور ان کے مذہب سے تعصب و عناد تھا، اس کے ثبوت میں یہ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے سنن میں امام صاحب پر طعن کیا ہے، مثلاً مشہور حدیث "من کان له امام فقرأة الامام له قرأة" [یعنی جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام کی قرأت اس کے لیے کافی ہے] کو نقل کرنے کے بعد اس کی اسناد کے متعلق تحریر فرماتے ہیں :-

لم یسنده عن موسی بن ابی عائشة غیر ابی حنیفة والحسن بن عمارة وهما ضعیفان (سنن دارقطنی ج ۱ ص ۱۲۳)

اس کو موسیٰ بن ابی عائشہ کے واسطے صرف امام ابوحنیفہ اور حسن بن عمارہ نے بیان کیا ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

اسی باب کی ایک اور حدیث کی سند پر جو دوسرے واسطہ سے مروی ہے، تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

ولم یذکر فی هذا الاسناد جابرا غیر ابی حنیفة (سنن دارقطنی ج ۱ ص ۱۲۳)

امام ابوحنیفہ کے سوا کسی نے اس کے اسناد میں جابر کا ذکر نہیں کیا۔

آگے ان لوگوں کا نام گناتے ہوئے جنھوں نے اس حدیث کو مسند کے بجائے مرسل اور حضرت جابر کا نام لیے بغیر بیان کیا ہے، اپنا یہ فیصلہ دیتے ہیں کہ اس کی مرسلاً ہی روایت صحیح ہے۔

روی هذا الحدیث سفیان الثوری وشعبة واسرائیل بن یونس وشریک وابو خالد الدالانی وابو الاحوص وسفیان بن عیینة وجریر بن عبد الحمید وغیرهم عن موسی بن ابی عائشة عن عبد الله بن شداد مرسلا عن النبی صلی الله علیه وسلم وهو الصواب (سنن دارقطنی ج ۱ ص ۱۲۳)

اس حدیث کو سفیان ثوری، شعبہ، اسرائیل بن یونس، شریک، ابو خالد دالانی، ابو الاحوص، سفیان بن عینیہ اور جریر بن عبد الحمید وغیرہ نے موسیٰ بن ابی عائشہ سے اور انھوں نے عبد اللہ بن شداد سے اور انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسلاً روایت کیا ہے اور یہی درست ہے۔

اس سے ملتا جلتا اعتراض باب المسح میں بھی کیا ہے، فرماتے ہیں :-

هكذا رواه ابو حنیفة عن خالد بن علقمة قال فیه ومسح رأسه ثلثا وخالفه جماعة من الحفاظ الثقات منهم زائدة بن قدامة

اسی طرح اس حدیث کو امام ابوحنیفہ نے خالد بن علقمہ کے واسطہ سے بیان کیا ہے اور اس میں انھوں نے کہا ہے کہ [مسح رأسه ثلثا] یعنی آپ نے تین دفعہ سر کا مسح کیا ہے لیکن

وسفیان الثوری وشعبة و	مستند وثقہ محدثین نے اس میں امام ابوحنیفہ
ابوعوانة وشریک وابوالاشهب	کی مخالفت کی ہے، جیسے زائدہ بن قدامہ
جعفر بن الحارث وهارون بن	سفیان ثوری، شعبہ، ابوعوانہ، شریک،
سعد وجعفر بن محمد وحجاج	ابوالاشہب جعفر بن حارث، ہارون بن سعد
بن ارطاة وابان بن تغلب وعلی	جعفر بن محمد، حجاج بن ارطاۃ، ابان بن تغلب
بن صالح بن حی وحازم بن ابراهیم	علی بن صالح بن حی، حازم بن ابراہیم،
وحسن بن صالح وجعفر الاحمر	حسن بن صالح اور جعفر احمر وغیرہ۔ ان سب
فرووه عن خالد بن علقمة فقالوا	لوگوں نے اس کو خالد بن علقمہ کے واسطہ سے
فیه ومسح رأسه مرة ولانعلم	اس طرح بیان کیا ہے کہ (مسح رأسه مرة) یعنی
احدا منهم قال فی حدیثه	آپ نے ایک دفعہ سر کا مسح کیا، سوائے ابوحنیفہ
انه مسح رأسه ثلثا غیر ابی حنیفة	کے کسی شخص کے متعلق ہم کو یہ معلوم نہیں کہ اس نے
	اپنی حدیث میں [مسح رأسه ثلثا] یعنی آپ نے
(سنن دارقطنی ج ۱ ص ۳۳)	سر کا تین دفعہ مسح کیا، کہا ہو۔

آگے وہ مسح کے سلسلہ میں یہ اعتراض بھی کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نے اپنی ہی بیان کردہ حدیث کے حکم کی مخالفت کی ہے۔

ومع خلاف ابی حنیفة فیما روی	اس اختلاف کے باوجود جو امام ابوحنیفہ
لسائر من روی هذا الحدیث	نے اس حدیث کے سلسلہ میں اس کے تمام
فقد خالف فی حکم المسح فیما روی	راویوں سے کیا ہے، خود مسح کے حکم کے بارے میں
عن علی رضی الله عنه عن النبی	بھی انھوں نے اپنی ہی روایت کردہ

صلی الله علیه وسلم فقال ان	اس حدیث کی مخالفت کی ہے، جو حضرت
السنة فی الوضوء مسح الرأس	علیؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان
مرة واحدة	کی ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ
(سنن دارقطنی ج ۱ ص ۳۳)	وضو میں سر کا ایک ہی دفعہ مسح کرنا مسنون ہے۔

ان اقتباسات سے مندرجہ ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں:

(۱) امام دارقطنی کے نزدیک امام ابوحنیفہ کا پایہ حدیث میں زیادہ بلند نہیں تھا، اسی لیے انھوں نے سنن میں صراحتہ ان کو ضعیف کہا ہے، اور اپنی کتاب الضعفا میں بھی اسی حیثیت سے ان کا ذکر کیا ہے، لیکن یہ کتاب نایاب ہے، اسی لیے اس کا بیان یہاں درج نہیں کیا جا سکا۔

(۲) امام ابوحنیفہ نے ثقہ رواۃ کی مخالفت کی ہے، چنانچہ ایک حدیث کو مرسل کے بجائے مسند بیان کیا ہے، اور اس کی سند میں حضرت جابر کا ذکر کرنے میں وہ منفرد ہیں، اسی طرح ایک حدیث کے متن میں ایک دفعہ کے بجائے تین دفعہ سر کے مسح کو بیان کرنے میں بھی وہ منفرد ہیں۔

(۳) ان کا فتویٰ اپنی ہی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہے۔

اب نمبروار ان اعتراضات کا جائزہ لے کر ان کی حقیقت واضح کی جاتی ہے۔

(۱) امام دارقطنی نے امام ابوحنیفہ کو ضعیف ضرور کہا ہے، لیکن وہ اس میں منفرد نہیں ہیں، اس زمانہ کے بعض اور محدثین بھی اس قسم کی رائے رکھتے تھے، چنانچہ جرح وتعدیل کی کتابوں میں ان کی توثیق کی طرح تضعیف کے اقوال بھی ملتے ہیں، حافظ ذہبی لکھتے ہیں

ضعفه النسائی من جهة حفظه	امام نسائی، ابن عدی اور بعض دوسرے
وابن عدی وآخرون وترجم له	لوگوں نے امام ابوحنیفہ کی تضعیف کی ہے،
الخطیب فی فصلین من تاریخه	اور خطیب نے اپنی تاریخ کی دو فصلوں میں

واستوفی کلام الفریقین معدلیه	دونوں فریقوں یعنی تعدیل وتضعیف
ومضعفیه (میزان الاعتدال ج ۳ ص ۲۳۷)	کرنے والوں کے اقوال مفصل تحریر کیے ہیں،

امام بخاریؒ نے جامع صحیح میں جابجا اشارۃً وکنایۃً امام ابوحنیفہ کا استخفاف کے ساتھ اور التاریخ الصغیر میں نہایت نامناسب انداز میں ان کا ذکر کیا ہے، ائمہ صحاح میں امام نسائی نے ان کو کتاب الضعفاء والمتروکین میں شامل کیا اور یہ لکھا ہے کہ "لیس بالقوی فی الحدیث"[1] یعنی وہ حدیث میں قوی نہ تھے، عبد اللہ بن مبارک جنھوں نے ایک طرف امام صاحب کو افقہ الناس (سب سے بڑا فقیہ) احسنھم واوقھم فطنۃ (دقیق النظر اور نہایت فطین)، اغوصھم فی الفقہ (فقہ میں سب سے زیادہ غواص) اور "ما رأیت فی الفقہ مثلہ" (میں نے فقہ میں ان کو عدیم المثال پایا) وغیرہ کہا ہے، دوسری طرف "یتیما فی الحدیث" بھی کہا ہے، یحییٰ بن سعید القطان جن کے متعلق یحییٰ بن معین کا بیان ہے کہ

یذھب فی الفتوی الی قول الکوفیین	وہ فتوی میں اہل کوفہ کے قول کی طرف
ویختار قولہ من اقوالھم و	جاتے ہیں، اور ان میں بھی امام ابوحنیفہ
یتبع رأیہ من بین اصحابہ	کے قول کو مرجح قرار دیتے ہیں اور ان کے

اصحاب میں ان ہی کی پیروی کرتے ہیں۔

لیکن دوسری طرف ان کے متعلق ابن معین یہ بھی کہتے ہیں کہ "جب ان کے سامنے امام ابوحنیفہ کا ذکر کیا گیا اور ان کی حدیث کے بارہ میں سوال کیا گیا تو فرمایا کہ "لم یکن بصاحب حدیث" (یعنی وہ صاحب حدیث نہیں تھے) خود ابن معین سے جو امام صاحب کو ثقہ، صدوق اور مامون کہتے ہیں، ان کی تضعیف کی روایتیں بھی ملتی ہیں، یعقوب بن شیبہ کہتے ہیں" امام ابوحنیفہ

۱ ص ۲۹

صدوق مگر ضعیف الحدیث تھے، اور سفیان ثوری نے ان کو غیر ثقہ اور غیر مامون قرار دیا ہے۔[1]

لیکن یہ صرف محدثین کی ایک جماعت کا خیال ہے جو متعدد غلط فہمیوں کی وجہ سے جنکا آگے ذکر کیا جائے گا، امام صاحب کا درجہ حدیث میں بلند نہیں سمجھتی تھی، ورنہ محدثین کی بڑی تعداد سے امام ابوحنیفہ کی توثیق منقول ہے، حافظ ابن عبد البر کا بیان ہے:

"جن لوگوں نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی اور ان کی تعریف وتوثیق کی ہے انکی تعداد ان لوگوں سے زیادہ ہے جنھوں نے ان کے بارہ میں کلام کیا ہے، علی بن مدینی کا بیان ہے کہ ابوحنیفہ سے سفیان ثوری اور ابن مبارک نے روایت کی ہے اور وہ ثقہ اور بلا عیب تھے، شعبہ ان کے متعلق اچھی رائے رکھتے تھے اور یحییٰ بن معین کا بیان ہے کہ ہمارے اصحاب امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی بڑی مدح کرتے تھے، اس پر لوگوں نے ان سے پوچھا کہ کیا امام ابوحنیفہ جھوٹ کہتے ہیں، فرمایا نہیں"۔[2]

اس تفصیل سے یہ دکھانا مقصود تھا کہ امام دارقطنی کی طرح بعض اور نامور محدثین بھی امام ابوحنیفہ کو حدیث و روایت میں کمتر سمجھتے تھے، گو یہ رائے صحیح نہیں ہے بلکہ غلط فہمیوں کا مجموعہ ہے تاہم اسکے کچھ اسباب تھے، ان میں سے چند یہ ہیں:-

(۱) اس میں شبہہ نہیں کہ امام ابوحنیفہ کا پایہ علم وعمل دونوں میں نہایت بلند تھا لیکن انکا اصلی طغرائے امتیاز فقہ واجتہاد ہے، اس میں وہ بے نظیر اور عدیم المثال تھے، امام شافعی کا مشہور مقولہ ہے کہ [الناس عیال فی الفقہ علی ابی حنیفۃ][3]۔ حدیث میں بھی اگرچہ وہ کم مایہ نہ تھے

۱ یہ سب اقوال تاریخ بغداد ج ۱۳ تذکرہ امام ابوحنیفہ سے ماخوذ ہیں، اور دوسری کتابوں میں بھی ملتے ہیں، لیکن ان میں بعض کی صحت مشکوک ہے، کیونکہ ان میں سے بعض مثلاً سفیان ثوری، یحییٰ بن سعید القطان اور ابن مبارک وغیرہ نے امام صاحب سے روایت حدیث بھی کی ہے۔ ۲ حواشی سنن دارقطنی ج ۱ ص ۱۲۳ ۳ الانتقاء لابن عبد البر ص ۱۳۶

لیکن فقہ و اجتہاد میں ان کی غیر معمولی اہمیت و شہرت کی وجہ سے ان کو محدث کی حیثیت سے زیادہ شہرت حاصل نہیں ہوئی، چنانچہ یزید بن ہارون سے جب دریافت کیا گیا کہ امام ابو حنیفہ اور سفیان میں کس کا درجہ زیادہ بلند ہے، تو انھوں نے جواب دیا کہ امام ابو حنیفہ فقہ میں باکمال تھے، اور سفیان ثوری حدیثوں کے بڑے حافظ تھے[۱]، علامہ شبلی مرحوم فرماتے ہیں :

"یہ خیال اگرچہ غلط اور بالکل غلط ہے کہ امام ابو حنیفہ علم حدیث میں کم مایہ تھے، تاہم اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ عام طور پر وہ محدث کے لقب سے مشہور نہیں، بزرگانِ سلف میں سینکڑوں ایسے گذرے ہیں جو اجتہاد و روایت دونوں کے جامع تھے، لیکن شہرت اسی صفت کے ساتھ ہوئی جو ان کا کمال غالب تھا۔ ابو حنیفہ کی تو حدیث میں کوئی تصنیف نہیں، تعجب ہے کہ امام مالک و امام شافعی بھی اس لقب کے ساتھ مشہور نہ ہوئے، نہ ان کی تصنیفوں کو وہ قبول عام حاصل ہوا جو اصحاب ستہ کو ہوا، امام احمد بن حنبل ان لوگوں کی نسبت علم حدیث میں زیادہ نامور ہیں، ان کی مسند کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ صحیح حدیثوں کا اتنا بڑا مجموعہ اور کوئی نہیں مل سکتا، لیکن جسقدر حدیث و روایت میں ان کا زیادہ اعتبار ہے، اسی قدر استنباط اور اجتہاد میں انکا شمار نہیں کیا۔"[۲]

(۳) چونکہ امام ابو حنیفہ کی اصل عظمت و شہرت فقہ اور اسلامی قانون میں مہارت کی وجہ سے ہے، اس لیے ان کے ساتھ اسی حیثیت سے اعتنا بھی کیا گیا ہے، اور محدثین کے لقب سے مشہور ہونے والوں کے ساتھ جس قسم کا اعتنا کیا گیا، وہ ان کے ساتھ نہیں کیا گیا، اس لیے بھی لوگوں نے ان کو حدیث میں کم مایہ خیال کیا۔

(۴) امام صاحب فقیہ و مجتہد تھے، اور مجتہد و فقیہ کو ان ہی حدیثوں سے سروکار ہوتا ہے جن سے کوئی فقہی قانون یا شرعی حکم مستنبط ہوتا ہے، اس لیے محدثین کی طرح اس کے پاس احادیث

۱؎ تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۴۲ ۲؎ سیرۃ النعمان حصہ اول ص ۱۳۲

و روایات کا زیادہ ذخیرہ اور وسیع سرمایہ نہیں ہوتا، عام لوگ اس کے قلیل الروایت ہونے کی وجہ سے اس کو حدیث میں بے بضاعت خیال کرتے ہیں، حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے، علامہ شبلی مرحوم لکھتے ہیں: "حقیقت یہ ہے کہ مجتہد و محدث کی حیثیتیں الگ الگ ہیں، محدث مواعظ، قصص، فضائل، سیر ہر ایک قسم کی روایتوں کا استقصاء کرتا ہے، بخلاف اس کے مجتہد کو زیادہ تر صرف ان احادیث سے غرض ہوتی ہے جن سے کوئی حکم شرعی مستنبط ہوتا ہے، یہی سبب ہے کہ محدثین کی نسبت مجتہدین ہمیشہ قلیل الروایت ہوئے۔"[۱]

(۴) امام صاحب کو فقہ و قیاس اور استنباط و استخراج میں خاص کمال حاصل تھا، اس لیے وہ احادیث کے ظاہری مفہوم سے قطع نظر ان کی اصل معنویت اور حقیقی مفہوم تک رسائی حاصل کرنے کے درپے ہوتے تھے، اس کے برعکس محدثین کی نظر عموماً صرف ظواہر حدیث تک محدود رہتی ہے، اس لیے ان کو امام صاحب سے یہ سوء ظن تھا کہ وہ رائے و اجتہاد کے مقابلہ میں احادیث کی اہمیت کے زیادہ قائل نہ تھے، اور حدیث میں قلیل البضاعت تھے، اسی حیثیت سے امام بخاری وغیرہ اکابر محدثین نے امام ابو حنیفہ کے خلاف سخت نکیر کی ہے، اور متعدد مسائل کی نسبت یہ تصریح بھی کی ہے کہ ان میں وہ حدیث کے خلاف ہیں، مشہور محدث اور صاحب مصنف ابو بکر بن ابی شیبہ نے بھی اسی حیثیت سے امام ابو حنیفہ کے رد میں ایک مستقل باب لکھا ہے۔

(۵) ان کے علاوہ اور بھی متعدد ایسی چیزیں ہیں جو غلط فہمی کا باعث ہوئیں، مثلاً امام صاحب کا اہل الرائے میں شمار، محدثین کے مقابلہ میں ان سے کم روایتوں کا مروی ہونا اور صحاح وغیرہ میں ان کی حدیثوں کا نہ ہونا وغیرہ، مولانا شبلی ان کی جانب اشارہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :-

"اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ امام ابو حنیفہ کے وہ واقعات جو منظر عام پر نمایاں ہیں،

۱؎ سیرۃ النعمان حصہ اول ص ۱۳۲ و ۱۳۳ ۲؎ ایضاً ص ۱۳۴

ان سے ایک ظاہر بیں شخص ایسی ہی رائے قائم کرسکتا ہے، حدیث میں ان کی تصنیف موجود نہیں، صحاح میں بجز ایک دو روایت کے ان کا نام تک نہیں پایا جاتا، سب سے زیادہ یہ کہ ان کی شہرت اہل الرائے کے لقب سے ہے جس سے متبادر ہوتا ہے کہ حدیث سے ان کو کم تعلق تھا۔"[1]

یہ اور اس قسم کے بعض دوسرے اسباب کی وجہ سے جن پر بحث کرنے کا یہ محل نہیں، محدثین کی ایک جماعت کا ذہن امام صاحب کی جانب سے صاف نہ تھا، اور نہ وہ روایت وحدیث میں ان کا درجہ زیادہ بلند ماننے کے لیے تیار تھی، امام دارقطنیؒ کا تعلق بھی اسی گروہ سے تھا، وہ بھی ان ہی اسباب کی وجہ سے امام صاحب سے سوئے ظن رکھتے تھے،

گو امام ابو حنیفہؒ کو ضعیف الحدیث قرار دینا سراسر غلط فہمیوں پر مبنی ہے، تاہم ان اسباب و وجوہ کی بنا پر جو اوپر بیان کیے گئے ہیں، محدثین کو معذور سمجھنا چاہیے، حقیقت یہ ہے کہ محدثین اپنی دینی حمیت اور روایت پسندی کی وجہ سے حدیث کے باب میں ادنیٰ مسامحت بھی برداشت نہیں کرتے تھے، اسی لیے امام ابو حنیفہؒ اور اس پایہ کے دوسرے بزرگوں کے متعلق ان کے لب ولہجہ میں تلخی اور شدت پیدا ہو گئی ہے جو عام حالات میں یقیناً معیوب اور خود ان محدثین کے مرتبہ سے فروتر ہے، لیکن اس کا تعلق براہ راست دین کے اصل ماخذ یعنی فرمان رسول سے ہے، اس لیے خواہ اس میں کسی غلط فہمی ہی کا دخل کیوں نہ ہو اس کو گوارا اور محدثین کو معذور سمجھا جا سکتا ہے، بلکہ اس حیثیت سے محدثین کے یہ بے لاگ تبصرے قابلِ ستائش ہیں کہ بڑے سے بڑے امام کا علم وفضل اور زہد وتقویٰ بھی ان کی جرأت، حق پسندی اور صاف گوئی کے لیے مانع نہ بن سکا، اور انھوں نے اکابر کے معمولی تسابل وتہاون کے متعلق اپنی اس رائے کو جسے وہ صحیح سمجھتے تھے، دیانت اور ایمان داری کے ساتھ بیان کردی،

[1] سیرۃ النعمان ص ۴۴

اس لیے محدثین اور امام دارقطنی کے بارہ میں یہ خیال غلط معلوم ہوتا ہے کہ ان کو امام ابو حنیفہؒ سے کد یا عناد تھا، ان کو امام صاحب سے جو سوئے ظن ہے، وہ اگرچہ غلط فہمی پر مبنی ہے، لیکن ان کی نیک نیتی شک وشبہہ سے بالاتر ہے، اگر امام دارقطنیؒ کو حنفی مذہب سے واقعی اس قسم کا عناد ہوتا جیسا کہ بتایا جاتا ہے تو وہ اس کے ایک اہم رکن امام محمدؒ کے متعلق یہ نہ فرماتے کہ [من الثقات الحفاظ] یعنی وہ ثقہ محدثین میں تھے،[1]

۲۔ امام دارقطنیؒ کے دوسرے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث [من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ] کو موسیٰ بن ابی عائشہ کے واسطہ سے امام ابو حنیفہؒ اور حسن بن عمارہ کے علاوہ کسی نے بھی مسنداً نہیں بیان کیا ہے، اسی طرح اس کے دوسرے سلسلۂ اسناد میں ان کے سوا کسی اور نے حضرت جابرؓ کا نام نہیں لیا ہے، بلکہ تمام ثقہ محدثین نے امام ابو حنیفہؒ کے برخلاف اس کو مرسلاً بیان کیا ہے، لیکن اس خیال میں بھی امام دارقطنیؒ منفرد نہیں ہیں، اکثر محدثین کی یہی رائے ہے کہ یہ حدیث مرسلاً صحیح ہے اور اس کی موصولاً روایت کو وہ شذوذ کی بنا پر ناقابل تسلیم سمجھتے ہیں، امام بیہقیؒ فرماتے ہیں

ھکذا رواہ جماعۃ عن ابی حنیفۃ موصولا ورواہ عبد اللہ بن المبارک عنہ مرسلا دون ذکر جابر وھو المحفوظ[2]	ایسے ہی اس کو ایک جماعت نے امام ابو حنیفہ سے موصولاً روایت کیا ہے لیکن عبد اللہ بن مبارک نے ان سے اس کو مرسلاً اور حضرت جابرؓ کا ذکر کیے بغیر بیان کیا ہے اور مرسل روایت ہی محفوظ ہے

آگے وہ عبد اللہ بن مبارکؒ کی روایت سے حدیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:۔

"ابن مبارک ہی کی طرح سفیان بن سعید ثوری، شعبہ بن حجاج، سفیان بن عیینہ، اسرائیل ابن یونس، ابو عوانہ، ابو الاحوص اور جریر بن عبد الحمید وغیرہ ثقہ وثابت لوگوں نے مرسلاً (غیر موصولاً)

[1] امام ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۱۹۶ بحوالہ الرغائب، [illegible] دارقطنی [2] سنن بیہقی ص ۱۵۹

روایت کیا ہے، لیکن حسن بن عمارہ نے موسیٰ کے واسطے سے اسے موصولاً بیان کیا ہے، اور وہ متروک ہیں۔[1]

سنن ابی داؤد کے مشہور شارح اور عظیم محدث امام خطابی کا بیان ہے

وقال سفیان الثوری واصحاب الرأی لا یقرأ احد خلف الامام جھر الامام اوسر واحتجوا بحدیث رواہ عبداللہ بن شداد مرسلا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم "من کان لہ امام" الخ[2]

سفیان ثوری اور اصحاب الرای کا قول ہے کہ کوئی شخص امام کے پیچھے قرأت نہ کرے خواہ امام زور سے قرأت کرتا ہو یا آہستہ سے، ان لوگوں کی دلیل یہ حدیث ہے جس کو عبداللہ بن شداد نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسلاً بیان کیا ہے "من کان لہ امام" الخ

مشہور امام فن حافظ ابن حجر کے نزدیک تو یہ روایت ضعیف ہے:-

واستدل من اسقطھا عن الماموم مطلقا کالحنفیۃ بحدیث من صلی خلف امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ لکنہ حدیث ضعیف عند الحفاظ وقد استوعب طرقہ وعللہ الدارقطنی وغیرہ[3]

جو لوگ مطلقاً مقتدی کے لیے قرأت کو ساقط قرار دیتے ہیں جیسے حنفیہ، انکی دلیل یہ حدیث [من صلی خلف امام فقرأۃ الامام الخ] ہے لیکن یہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہے، امام دارقطنی وغیرہ نے اسکے طرق وعلل کا مکمل ذکر کیا ہے۔

ان تفصیلات سے ظاہر ہو گیا کہ امام دارقطنی کی طرح دوسرے محدثین کے نزدیک بھی یہ روایت مرسلاً ہی صحیح ہے، لیکن حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث کو امام صاحب کے علاوہ بھی بعض لوگوں نے موصولاً اور مسنداً بیان کیا ہے، چنانچہ احمد بن منیع نے اپنی مسند میں اس کو اس طرح بیان کیا ہے:-

اخبرنا اسحٰق الازرق حدثنا سفیان وشریک عن موسیٰ بن

ہم کو اسحٰق ازرق نے بتایا کہ ان سے سفیان وشریک نے اور ان لوگوں سے موسیٰ بن

۱؎ سنن بیہقی ص ۱۶۰ ۲؎ معالم السنن ج ۱ ص ۲۰۶ ۳؎ فتح الباری ج ۲ ص ۲۰۱

ابی عائشۃ عن عبداللہ بن شداد عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ[1]

ابی عائشہ اور ان سے عبداللہ بن شداد نے اور ان سے جابر نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ امام کی قرأت سے مقتدی کی قرأت بھی ہو جاتی ہے۔

سفیان وشریک نے جو صحیحین کے رجال میں ہیں حضرت جابر کا نام لینے اور اس حدیث کو مسند بیان کرنے میں امام ابوحنیفہ کی متابعت کی ہے، امام محمد نے بھی موطا اور کتاب الآثار میں اس کو مسنداً بیان کیا ہے، ابن ہمام کا بیان ہے کہ امام محمد اور محمد بن منیع کی روایتوں کی سندیں صحیحین کے شرائط کے مطابق صحیح ہیں۔[2]

یہ امام ابوحنیفہ کی ثقہ رواۃ کی مخالفت وعدم متابعت کے الزام کا جواب تھا، لیکن اگر فی الواقع امام صاحب نے ثقہ راویوں کی مخالفت کی ہوتی تب بھی ان کی روایت کے وثوق واعتبار میں کوئی فرق نہ آتا، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک امام صاحب کا ثقہ ہونا مسلّم ہے، اور جرح وتعدیل کے ائمہ کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ثقہ کا اضافہ معتبر اور لائق قبول ہوتا ہے۔

حضرت جابرؓ کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، ابوسعید خدری، ابوہریرہ، انس بن مالک اور ابن عباس (رضی اللہ عنہم) وغیرہ نے بھی اس حدیث کو بیان کیا ہے، لیکن ان کی سندوں میں کلام کیا گیا ہے، اسی بنا پر حافظ ابن حجر نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، حالانکہ کثرت وتعدد طرق کی وجہ سے ضعف ختم ہو گیا، اور حضرت جابرؓ کے صحیح طرق نے بھی ان کو قوی بنا دیا۔[3]

حنفیہ کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر اس روایت کا مسند وموصول ہونا نہ بھی ثابت ہو تو بھی اس کے حجت ہونے میں کوئی شبہ نہیں، کیونکہ اس کا ارسال تمام محدثین کے نزدیک صحیح وثابت ہے اور

۱؎ حاشیہ نصب الرایہ ج ۲ ص ۷، ۸ ۲؎ فیض الباری ج ۲ ص ۲۷۰، ۲۷۱ و حاشیہ معانی الآثار طحاوی ج ۱ ص ۱۲۸
۳؎ نصب الرایہ ج ۲ ص ۷

مراسیل حنفیہ کے نزدیک علی الاطلاق حجت ہیں، اس لیے یہ مرسل بھی جس کو متعدد ثقہ و ثابت راویوں نے بیان کیا ہے حجت ہوگی، دوسرے یہ حدیث موقوفاً بھی مروی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک موقوف بھی حجت ہے، کیونکہ تمام صحابہ عدول ہیں[1]، پھر بعض اجلہ صحابہ مثلاً حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ وغیرہ کا مسلک بھی اس کے مطابق ہے۔

مگر امام دار قطنیؒ کے نزدیک جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے امام صاحبؒ ضعیف الحدیث تھے، اس لیے انھوں نے ان کے اضافہ کو قبول نہیں کیا، یہ ان کی اپنی رائے تھی، اس کی اس زمانہ میں تو گنجائش رہی ہوگی، کیونکہ اس وقت کے بعض ائمہ جرح و تعدیل بھی امام دار قطنیؒ کے ہمنوا تھے، لیکن اب تو امام صاحب کی ثقاہت مسلم طور پر ثابت ہو چکی ہے، اور اُس عہد میں بھی حافظ ابن عبد البر کے بیان کے مطابق امام صاحب کی توثیق کرنے والوں کی تعداد زیادہ تھی، تو ان کی روایت کے معتبر و حجت ہونے میں کلام کی گنجائش ہی نہیں رہ جاتی۔

امام دار قطنیؒ نے مسح کے تکرار و تثلیث کی حدیث کے سلسلہ میں بھی امام ابو حنیفہؒ پر ثقہ راویوں کی مخالفت کا الزام عائد کیا ہے، جو اس حیثیت سے بے معنی معلوم ہوتا ہے کہ خود انھوں نے اور بعض دوسرے محدثین نے بھی اپنی کتابوں میں تثلیث مسح کی روایت کی ہے، اس طرح جب امام ابو حنیفہؒ کی بیان کردہ حدیث کے شواہد و متابعات موجود ہیں، تو اس کی صحت میں کلام کی کیا گنجائش؟ اور اگر یہ شواہد و متابعات نہ بھی ہوتے تو جیسا کہ ابھی گذرا ہے، ثقہ راوی کی زیادتی اور اضافہ مقبول اور حجت ہے۔

۳۔ اس سلسلہ میں امام دار قطنیؒ نے امام ابو حنیفہؒ پر یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ تین بار مسح کرنے کی حدیث بیان کرنے کے باوجود وہ خود ایک ہی بار مسح کرنے کو مسنون سمجھتے ہیں، علامہ عینیؒ اس کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:۔

---

[1] بذل المجہود ج ۱ ص ۵۳

"دار قطنی کا یہ اعتراض صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ تکرار مسح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی مسنون ہے، بشرطیکہ وہ ایک ہی دفعہ کے پانی سے کیا جائے اور اعادہ کے لیے نیا پانی نہ لیا جائے، چنانچہ ان سے حسن نے مجرد میں روایت کی ہے کہ اگر وہ ایک ہی دفعہ کے پانی سے ہو تو مسنون ہے[1]۔"

لیکن یہاں کسی قدر تفصیل و وضاحت کی ضرورت ہے، حنفیہ کا عام اور مشہور مفتی بہ قول وہی ہے جو امام دار قطنیؒ نے بیان کیا ہے، فقہ حنفی کی تمام اہم اور معتبر کتابوں میں ایک ہی بار مسح کو مسنون لکھا گیا ہے، بلکہ بعض کتابوں میں تثلیث کو مکروہ[2] اور بدعت تک بتایا گیا ہے، کبیری میں ہے کہ "تثلیث بدعت ہے، مگر بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس میں کوئی مضایقہ نہیں، اور صحیح یہ ہے کہ وہ مکروہ ہے[3]۔" لیکن فتاوی قاضیخاں میں ہے کہ "گو ہمارے نزدیک مسح میں تکرار مکروہ نہیں تاہم وہ نہ سنت ہے اور نہ مقتضائے ادب[4]۔"

خود عینی نے شرح کنز میں تکرار و تثلیث کا سرے سے کوئی ذکر نہیں کیا ہے، بلکہ یہ لکھا ہے کہ

والعاشرة مسح کل رأسه مرة واحدة وعند الشافعی ثلاثاً وعند مالک مسح کل رأس فرض[5]	وضو کی دسویں سنت سارے سر کا ایک دفعہ مسح کرنا ہے، اور امام شافعی کے نزدیک تین دفعہ مسح کرنا مسنون ہے، اور امام مالک کے یہاں سارے سر کا مسح فرض ہے۔

تاہم بعض کتابوں میں امام صاحبؒ کیجانب تثلیث کا قول بھی منسوب کیا گیا ہے، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

وقال الشافعی السنة هو التثلیث بمیاه مختلفة اعتبارا بالمغسول	امام شافعیؒ نے اعضائے مغسولہ کا اعتبار کرتے ہوئے تین مختلف پانی سے تین دفعہ مسح کرنے کو مسنون قرار دیا ہے

---

[1] البنایہ فی شرح الہدایہ ج ۱ ص ۱۱۰ مطبوعہ نولکشور، [2] بدائع الصنائع ج ۱ ص ۲۲ مطبوعہ مصر ۱۳۲۷ھ [3] کبیری ص ۲۷ [4] فتاوی قاضی خاں ج ۱ ص ۲۵ مطبع العلوم ۱۲۸۱ھ [5] رمز الحقائق شرح کنز الدقائق ج ۱ ص ۱۶ مطبوعہ نولکشور

ولنا ان انسا توضأ ثلاثا ثلاثا ومسح برأسه مرة واحدة وقال هذا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي يروى من التثليث محمول عليه بماء واحد وهو مشروع على ما روي عن ابي حنيفة ولان المفروض هو المسح وبالتكرار يصير غسلا فلا يكون مسنونا فصار كمسح الخف بخلاف الغسل (ہدایہ (فتح القدیر ص ۱۱)

ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ حضرت انسؓ نے اعضا کو تین تین بار دھویا اور سر کا ایک ہی بار مسح کیا اور انھوں نے بتایا کہ یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے، اور تثلیث کے بارہ میں جو روایت کیجاتی ہے اس کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ وہ ایک دفعہ کے پانی سے ہوگی، اور یہی مشروع ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ سے روایت کیگئی ہے اور چونکہ فرض مسح کرنا ہے جو تکرار کی وجہ سے غسل کے درجہ میں ہو جائیگا، اس لیے مسنون [illegible]

لیکن حنفیہ اس قول اور روایت کو مرجوح سمجھتے ہیں، مثلاً صاحب شرح النقایہ فرماتے ہیں:

والجواب رجحان رواية الافراد على التثليث او حمله على تحقيق الاستيعاب او حمل تعدد المياه على قلة البلة او نفادها لا لتكون سنة مستمرة وقال البيهقي وقد روي من اوجه عن عثمان تكرار المسح الا انه مع خلاف الحفاظ ليس بحجة عند اهل العلم (شرح النقایہ ص ۱۲)

ایک دفعہ سر کا مسح والی روایت کو تین دفعہ مسح والی روایت پر ترجیح حاصل ہے، یا تین دفعہ مسح والی حدیث کو استیعاب پر محمول کیا جائیگا اور کئی دفعہ پانی سے مسح کرنے کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ ایک دفعہ کا پانی خشک یا ختم ہوگیا تھا اسکو مستقل سنت قرار دینا صحیح نہیں ہے، امام بیہقی فرماتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ سے تکرار مسح کئی وجوہ سے مروی ہے لیکن یہ حدیث تمام محدثین کی حدیثوں سے مختلف اور اہل علم کے نزدیک حجت نہیں ہے

علامہ عینی خود بھی شرح ہدایہ میں فرماتے ہیں:-

والصحيح عن ابي حنيفة ترك التثليث (عینی شرح ہدایہ جزء اج ۱ ص ۱۱۰)

امام ابوحنیفہ سے صحیح طور پر یہ ثابت ہے کہ وہ تین دفعہ مسح کرنے کے قائل نہیں تھے،

علامہ زیلعی مسح میں تکرار و عدم تکرار دونوں قسم کی روایتوں کی تخریج کرتے ہوئے اکثر حنفیہ کے اصل مسلک کی تائید و ترجمانی بھی کرتے گئے ہیں، مثلاً حضرت علیؓ کی حدیث [ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ ثلاثا ثلاثا الا المسح فانه مرة مرة] کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وهذا اصرح في المقصود اصحابنا فانه بلفظ كان المقتضية للدوام الا ان فيه ضعفا (نصب الرایہ زیلعی ج ۱ ص ۳۱)

ہمارے اصحاب کے مقصد کے لحاظ سے یہ حدیث زیادہ صریح ہے کیونکہ اس میں "کان" کا لفظ آیا ہے جو دوام کا مقتضی ہے لیکن اس میں ضعف ہے۔

آگے حضرت عثمانؓ کی حدیث کو جس میں توضا ثلاثا کے الفاظ آئے ہیں، نقل کرنے کے بعد اس کی مفصل بحث اس طرح کرتے ہیں:-

"امام بیہقی فرماتے ہیں کہ تکرار مسح کے متعلق امام شافعی نے اسی حدیث پر اعتماد کیا ہے حالانکہ یہ روایت مطلق ہے اور حضرت عثمانؓ کی غیر مطلق روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ تکرار کا تعلق سر کے بجائے دوسرے اعضاء سے تھا، اور سر کے بارہ میں تو یہ ہے کہ اس کا صرف ایک ہی دفعہ مسح کیا، حضرت عثمانؓ سے بعض غریب وجوہ و طرق سے ایسی روایتیں بھی کی گئی ہیں جن میں مسح کے تکرار کا ذکر ہے، لیکن وہ ثقہ محدثین کی روایتوں کے خلاف اور اہل فن کے نزدیک حجت نہیں ہیں، گو ہمارے بعض اصحاب (شوافع) ان سے استدلال کرتے ہیں،

امام ترمذی نے سفیان کی حدیث نقل کی ہے، اس کو انھوں نے ابوحیہ کے واسطہ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ کے واسطہ سے روایت کیا ہے کہ [توضا ثلاثا ثلاثا] یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے تین تین بار وضو کیا، ترمذی نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے، ہمارے اصحاب (حنفیہ) کہتے ہیں کہ
ان حدیثوں میں مسح کی تثلیث کی کوئی دلیل ہی نہیں ہے، کیونکہ آپ کے ارشاد "توضا" کا حاصل و مقصود
"وضاءت" ہے، جو غسل سے عبارت ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ خود امام ترمذی نے حضرت علیؓ کی
یہی حدیث ابو الاحوص کے واسطہ سے اور انھوں نے ابو اسحٰق کے واسطہ سے اور انھوں نے ابو حیہ سے
اور انھوں نے حضرت علیؓ سے اس طرح بیان کیا ہے،

عن علیؓ انه توضاء فغسل كفيه	حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے وضو کیا تو
ثم تمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا	اپنی ہتھیلیاں دھوئیں، پھر تین دفعہ کلی اور تین دفعہ
وغسل وجهه ثلاثا وذراعيه ثلاثا	ناک میں پانی ڈالا اور تین تین دفعہ چہرہ اور کلائیاں
ومسح برأسه مرة ثم غسل قدميه	دھوئیں اور ایک دفعہ سر کا مسح کیا، پھر دونوں
ثم قال احببت ان اريكم كيف	پاؤں دھوئے اور کہا کہ میں نے تم لوگوں کو رسول اللہ
كان طهور النبي صلى الله عليه وسلم	صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا طریقہ دکھانا چاہا۔

پہلے راوی (سفیان) کے یہاں جو ابہام تھا دوسرے راوی (ابو الاحوص) نے اسکی تفسیر کردی
پس اس سے یہ ثابت ہوا کہ وضو میں تثلیث کا تعلق صرف دھونے والے اعضاء سے ہے نہ کہ مسح کیے جانے
والے سے، اسکی تائید حضرت عثمانؓ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو صحیحین میں ہے کہ

انه توضاء فغسل وجهه ثلاثا	آپ نے وضو کیا تو تین تین دفعہ چہرہ اور دونوں
ويديه ثلاثا ثم قال ومسح رأسه	ہاتھ دھوئے، پھر انھوں نے کہا کہ اور اپنے
فلم يذكر عددا ثم قال وغسل	سر کا مسح کیا (اسکی تعداد نہیں بیان کی، پھر کہا
رجليه ثلاثا	کہ دونوں پیر تین بار دھوئے۔

لیکن فریق مخالف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ وضو کا لفظ مطلق ہونے کی صورت میں غسل

اور غسل دونوں کو شامل ہوتا ہے۔[1]

ظاہر ہے کہ اگر امام ابو حنیفہؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک تین دفعہ سر کا مسح کرنا مسنون ہوتا تو
زیلعی اس شد و مد کے ساتھ اس کی تردید اور ایک دفعہ مسح کرنے کی تائید نہ کرتے، حقیقت یہ ہے کہ
علامہ عینی نے ہدایہ کے جس متن کی بنیاد پر امام دارقطنیؒ کا جواب دینے کی کوشش کی ہے اس کی ان تمام
تصریحات کے سامنے کوئی حقیقت نہیں، صاحب فتح القدیر لکھتے ہیں:-

قوله [والذی یروی من التثلیث] الخ	صاحب ہدایہ کے قول [والذی یروی] الخ کا صیغہ
بالتمریض یشعر بضعفه[2]	تمریض سے ہونا خود اسکے ضعف کا پتہ دیتا ہے۔

اس تجزیہ و تنقیح سے پوری طرح ظاہر ہوگیا کہ حنفیہ کے نزدیک ایک ہی دفعہ سر کا مسح کرنا
مسنون ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی صحیح و ثابت قول یہی ہے، اس لیے اس بارہ میں امام دارقطنیؒ
کا اعتراض صحیح ہے، رہی امام حسن کی روایت تو مذکورہ بالا تصریحات کے مقابلہ میں اس کی کوئی خاص حقیقت
نہیں ہے، اور اگر اس کی کوئی حقیقت بھی ہو تو بھی اس کے ضعف، مرجوحیت اور عدم شہرت اور
دوسرے قول کی قوت و شہرت کی وجہ سے امام دارقطنیؒ نے جس حیثیت سے اعتراض کیا ہے وہ صحیح
ہے، لیکن کسی حدیث کی روایت کرنے سے یہ لازم اور ضروری نہیں ہو جاتا کہ راوی کا اس کے
مطابق فتوی اور عمل بھی ہو، جبکہ اس کے مقابلہ میں متعدد صحیح و ثابت روایتیں بھی موجود
ہیں، دوسرے ائمہ اور خود امام دارقطنیؒ نے کتنی ایسی حدیثیں روایت کی ہیں جنکے
مطابق ان کا عمل نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

---

[1] نصب الرایہ ج ۱ ص ۳۳ و ۳۴ [2] فتح القدیر ص ۱۴

شریف رضی اور انکے علمی کارنامے

از جناب مولانا مقتدیٰ حسن صاحب اعظمی فاضل جامعہ ازہر مصر

(۲)

شریف رضی کا زمانہ: شریف رضی ۳۵۹ھ میں پیدا ہوئے اور ۴۰۶ھ میں وفات پائی، اس حساب سے انھوں نے تین عباسی خلفاء مطیع، طائع اور قادر کا زمانہ پایا، یہ وہ زمانہ تھا جب عباسی خلفاء کے ہاتھوں سے اقتدار نکل چکا تھا، وہ صرف نام کے خلیفہ رہ گئے تھے، حکومت کا سارا اقتدار بنی بویہ کے ہاتھوں میں آگیا تھا، وہی اس کے سیاہ و سپید کے مالک تھے، اس کا سبب خود خلفاء کی کمزوری تھی، چنانچہ آل بویہ سے پہلے ہی ان پر امراء و وزراء حاوی ہوچکے تھے، چوتھی صدی میں یہاں تک نوبت پہنچ گئی تھی کہ وزیر ابن فرات نے ۱۳ سالہ مقتدر کو مکتب سے اٹھا کر تخت خلافت پر بٹھا دیا،

یہ وہ زمانہ تھا جب بنی بویہ کی قوت بڑھ رہی تھی، وہ شیعہ تھے، اس لیے انھوں نے عباسی خلفاء کی کمزوری سے فائدہ اٹھایا اور معز الدولہ دیلمی نے ان کو ختم کرکے علوی حکومت قائم کرنے کا منصوبہ بنایا مگر لوگوں نے اس کے خطرناک نتائج سے آگاہ کرکے روک دیا، اس لیے اس نے عباسی خلافت کو تو ختم نہیں کیا، لیکن اس کو اپنے اثر و اقتدار میں لے لیا، شریف رضی

نے دیلمی حکمرانوں میں عز الدولہ بختیار، عضد الدولہ، صمصام الدولہ، شرف الدولہ، اور بہاء الدولہ کا زمانہ پایا، اسی کے زمانہ ۴۰۶ھ میں انھوں نے وفات پائی۔

دیلمی فرمانرواؤں کی کئی شاخیں ہوگئی تھیں، کچھ دنوں تک وہ بڑی شان و شوکت کے ساتھ حکومت کرتے رہے، لیکن پھر ان میں اختلاف شروع ہوگیا، اور وہ ایک دوسرے کی حکومت پر قبضہ کی فکر میں لگ گئے، ان میں سب سے طاقتور عضد الدولہ تھا، اس نے عراق کے فرمانروا عز الدولہ بختیار کی حکومت پر قبضہ کرکے اس کے سارے امراء و وزراء کو قتل کر دیا، اور خود خلافت بغداد کا متولی بن گیا، اسی طرح صمصام الدولہ اور شرف الدولہ میں اختلافات پیدا ہوگئے، ۳۷۹ھ میں جب عراق پر بہاء الدولہ کا اقتدار ہوا تو اسی کے خاندان کے افراد نے بغاوت کی کوشش کی لیکن بہاء الدولہ نے حالات پر قابو پالیا،

عراق پر بہاء الدولہ کی حکومت تقریباً چوبیس (۲۴) سال رہی، شریف رضی اس پوری مدت میں اس سے وابستہ رہے، اس کی تعریف میں قصیدے لکھے، ۴۰۳ھ میں جب بہاء الدولہ نے وفات پائی تو اس کا پرسوز مرثیہ لکھا، اس کے چند اشعار یہ ہیں:

رزیئة لم تدع شمسا ولا قمرا ولا غماما ولا نجما ولا فلكا

اس مصیبت سے آفتاب و ماہتاب، بدلی، تارے اور آسمان ہر ایک متاثر ہے۔

لو كان يقبل من مفقودها عوض لانفق المجد فيها كل ما ملكا

اس جدا ہونے والے کے عوض میں اگر کوئی چیز قبول کیجاتی تو مجد و شرافت اپنا سب کچھ فدا کرکے مرنے والے کو بچا لیتی۔

لا تبصر الدهر بعد اليوم مبتسما ان الليالي انست بعده الضحكا

زمانہ کے ہونٹوں پر آج سے تو ہنسی نہیں دیکھے گا، مرنے والے کے بعد لوگ ہنسی فراموش کر چکے ہیں۔

عراق کی سیاسی صورت حال کے اس مختصر تذکرہ سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ شریف رضی

کے زمانہ میں عباسی خلافت بالکل کمزور ہو چکی تھی، بنی بویہ نے ہر طرح کا اقتدار خلفاء سے چھین کر انھیں بالکل بے بس کر دیا تھا، اور خود ان میں بھی اختلاف اور حرص و طمع سے خانہ جنگی کی شکل پیدا ہو گئی تھی،

اس سیاسی مدوجزر، فتنوں، سازش اور شیعہ سنی اختلافات نے عراق کی سیاسی و سماجی زندگی پر گہرا اثر ڈالا، ان ہی حالات سے رومیوں کو انطاکیہ پر حملہ کی جرأت پیدا ہوئی اور انھوں نے خلافتِ عباسیہ کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر یہاں کے مسلمانوں پر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے،

ان واقعات اور حوادث سے شریف رضی بھی متاثر ہوئے، اور ان کی زبان سے ایسے اشعار کہلوائے جن میں زمانہ کی نامساعدت کا شکوہ ہے، مگر ان حالات میں بھی شریف رضی نے درس و مطالعہ کا سلسلہ برابر جاری رکھا، اور اپنے ادبی جواہر پاروں سے عربی ادب میں قابل قدر اضافہ کرتے رہے،

شریف کے دور کی ادبی زندگی چوتھی صدی ہجری کے آخری پچاس سال جو شریف رضی کا زمانہ ہے، ادبی حیثیت سے ممتاز ہے، اس زمانہ میں عباسی حکومت چھوٹی چھوٹی حکومتوں میں بٹ چکی تھی، جو ملک و ملت کے لیے مضر تھی، لیکن ادبی سرگرمیوں پر اس کا بڑا خوشگوار اثر پڑا، ان میں ہر ریاست اور اس کے امراء، داعیان علم و ادب کی حوصلہ افزائی میں بیش از بیش حصہ لے کر اپنا نام روشن کرنا چاہتے تھے، اس لیے خلفاء کے علاوہ امراء و سلاطین اور وزراء و حکام میں سے ہر ایک کا دربار ادباء و شعراء کا مرکز بن گیا تھا، چنانچہ خاندانِ بنی بویہ نے بھی اس صدی میں ادب کی بڑی حوصلہ افزائی کی اور حکومت کے کلیدی عہدوں پر صرف شعراء و ادباء کا تقرر کیا، اس سلسلہ میں ابن العمید اور الصاحب بن عباد کے نام زیادہ مشہور ہیں، عضد الدولہ

متوفی ۳۷۲ھ نے جو بویہی خاندان کا نامور فرمانروا تھا، علماء و ادباء کی بہت زیادہ قدردانی کی، اسی کے ایماء سے ابو اسحاق الصابی نے آل بویہ کی تاریخ میں "التاجی" اور مشہور نحوی ابو علی الفارسی نے علم نحو میں "الایضاح" اور "التکملہ" نامی کتابیں لکھیں، اس دور کے نامور شعراء میں متنبی اور سلامی وغیرہ نے عضد الدولہ کی فیاضیوں سے بڑا فائدہ اٹھایا، ثعالبی کے بیان کے مطابق عضد الدولہ خود بھی کامیاب اور خوشگو شاعر تھا،

اس دور کے ادبی رسائل، فن انشاء پردازی اور فصاحت و بلاغت کی زندہ مثال ہیں، اس زمانہ کے مشہور مراسلہ نویس اور انشاء پرداز الصابی نے جب وفات پائی تو شریف رضی نے اس کے کمال کی بنا پر اس کا دردناک مرثیہ لکھا، حالانکہ وہ غیر مسلم تھا، رضی کے مرثیہ کا ایک شعر ہے:

من للبلاغة والفصاحة ان همی   ذاك الغمام وعبّ ذاك الوادی؟

مراسلہ نویسی کے فن کو شریف رضی نے بھی بہت کچھ دیا، علی خان المدنی متوفی ۱۱۱۸ھ نے اپنی کتاب "الدرجات الرفیعہ" میں رضی کے مراسلات کا نمونہ دیا ہے، ابن ندیم نے بھی "الفہرست" میں "مراسلات الشریف الرضی" کے نام سے ابو اسحاق الصابی کی جمع کردہ ایک کتاب کی طرف اشارہ کیا ہے، لیکن ابھی تک یہ کتاب پردۂ خفا میں ہے،

اس دور کے دوسرے مشہور مراسلہ نویس ادیبوں میں بدیع الزماں ہمدانی متوفی ۳۹۸ھ، ابو الفتح البستی متوفی ۴۰۰ھ اور ابو الفضل المیکالی متوفی ۴۳۶ھ کے نام نمایاں ہیں، ابو ہلال عسکری متوفی ۳۹۵ھ کی کتاب "الصناعتین" اور آمدی متوفی ۳۷۱ھ کی کتاب "الموازنہ بین ابی تمام والبحتری" بھی اسی دور کی یادگار ہیں،

علمائے نحو و لغت میں اس دور کے مشاہیر کے نام یہ ہیں:- ابن خالویہ متوفی ۳۷۰ھ، ابن جنی متوفی ۳۹۲ھ، ابو علی الفارسی متوفی ۳۷۷ھ، ابو سعید سیرانی متوفی ۳۶۸ھ

الرمانی متوفی ۳۸۴ھ، الازہری متوفی ۳۷۰ھ اور ابو نصر اسماعیل بن حماد صاحب "الصحاح" وغیرہ۔

شریف رضی کے دور کی ادبی حالت کا یہ مختصر جائزہ ہے، شریف رضی ادیب انشاء پرداز کے مقابلہ میں شاعر کی حیثیت سے زیادہ مشہور ہیں، اس لیے ہم اس دور کی شاعری کا علٰحدہ جائزہ لیتے ہیں۔

شعراء اور شاعری

چوتھی صدی ہجری کے نصف اول میں جن شعراء کا نام لیا جاتا ہے، وہ یہ ہیں:

ابن بسام متوفی ۳۰۲ھ، الخبزارزی متوفی ۳۱۷ھ، ابن العلاف متوفی ۳۱۸ھ، المتنبی متوفی ۳۵۴ھ، ابو فراس الحمدانی متوفی ۳۵۷ھ، ابو الفتح کشاجم متوفی ۳۶۰ھ، ابن ہانی الاندلسی متوفی ۳۶۳ھ،

مشہور شعراء کی اس جماعت میں متنبی اور ابن ہانی نے اپنے پیشرو ابو تمام اور بحتری کی طرح اتنا نام پیدا کیا اور ایسی ناموری حاصل کی کہ آج تک اس کی گونج سنائی دیتی ہے۔

اس صدی کے نصف آخر کے شعراء کے نام یہ ہیں، ابو الفرج محمد بن احمد متوفی ۳۹۰ھ، ابو الحسن السلامی متوفی ۳۹۳ھ، ابو الفرج البیغا، متوفی ۳۹۸ھ، ابو العباس النامی متوفی ۳۹۹ھ، ابن نباتہ السعدی متوفی ۴۰۵ھ، مہیار الدیلمی متوفی ۴۲۸ھ

یہ ہیں وہ شعراء جن سے شریف رضی کی ملاقات اور معاصرت رہی،

اپنے دور کے شعراء میں شریف رضی کو یہ امتیاز حاصل تھا کہ کبھی ان کے قلم سے کوئی نامناسب کلمہ نہیں نکلا، مشہور مستشرق آدم متز کا بیان ہے کہ "اس باوقار شاعر کی زبان سے کبھی کوئی بازاری لفظ نہیں نکلا اور نہ دوسرے معاصر شعراء کی طرح اس نے ہجو میں مبالغہ آمیزی کی، یہ حقیقت ہے کہ اس دور کے شعراء میں اس حیثیت سے شریف رضی کا مقام سب سے بلند ہے"

ان کی شاعری میں عربوں کی خودداری اور مجد و شرافت کے جوہر نمایاں ہیں، اسی کے ساتھ فنی

اعتبار سے کلام انتہائی مرصع اور سحر آفریں ہے۔

شریف رضی کے اشعار میں حکم و امثال بھی بکثرت ہیں، لیکن ان کے اشعار کو متنبی کے اشعار جیسی شہرت اس لیے حاصل نہ ہوسکی کہ رضی کے اشعار متنبی کے مقابلہ میں مشکل اور غور و فکر کے زیادہ محتاج ہیں،

شیعہ سنی نزاع اور شریف رضی

شریف رضی کا زمانہ شیعہ سنی اختلاف کے شباب کا دور تھا، یہ فتنہ کسی خاص شہر یا علاقہ میں محدود نہ تھا، بلکہ اس کا دائرہ اتنا وسیع ہوگیا تھا کہ پورا عراق اور ایران کے بہت سے شہر اس کی لپیٹ میں آگئے تھے، اگر ایک طرف شہر "قم" میں غالی شیعہ بستے تھے تو دوسری طرف "اصفہان" میں سنیوں کا دور دورہ تھا، ہنگاموں کا دروازہ کھولنے کے لیے صرف یہ سن لینا کافی تھا کہ کسی شیعہ نے صحابہ پر تبرا کیا ہے، یا کسی سنی نے حضرت معاویہؓ کی تعریف کی ہے، اتنا سنتے ہی دونوں فریق آپے سے باہر ہوجاتے تھے، اور کشت و خون کا سلسلہ شروع ہوجاتا تھا،

اس شورش میں بہت سے افراد، جماعتیں اور شہر بربادی کا شکار ہوگئے، معز الدولہ بن بویہ نے خلیفہ المستکفی کو انتہائی رسوائی کے ساتھ صرف اس لیے تخت سے اتار دیا تھا کہ اسے یہ پتہ چلا کہ المستکفی نے ایک شیعی سربراہ کو گرفتار کرلیا ہے، دونوں فرقوں کی کشیدگی اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ ۳۴۹ھ میں بغداد میں سنیوں کی مساجد میں جمعہ کی نماز نہیں پڑھی جاسکی۔

"المنتظم"، "الکامل" اور "تجارب الامم" وغیرہ کتب تاریخ میں اس صدی کے واقعات پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس دور میں اسلامی اخوت کس طرح مذہبی اختلافات سے پاش پاش ہوچکی تھی۔

ابن الجوزی نے اپنی کتاب "المنتظم" میں ۳۹۸ھ کے واقعات کے ضمن میں کرخ کے اس

فتنہ کا ذکر کیا ہے، جس میں سنی عالم ابو حامد الاسفرائنی کو اپنا گھر چھوڑ کر دوسری جگہ پناہ لینی پڑی تھی، اور خلیفہ ان کی حفاظت کے لیے شاہی فوج بھیجنے پر مجبور ہوا تھا،

ایسی فضا میں شریف رضی نے زندگی بسر کی، وہ خود بھی شیعہ تھے، اس کے باوجود انھوں نے تعصب کو اپنے قریب نہیں آنے دیا، ان کی کشادہ دلی نے مذہبی اختلافات اور باہمی کشیدگی سے انھیں ہمیشہ بچائے رکھا، مصر کے مشہور محقق ڈاکٹر زکی مبارک مرحوم نے لکھا ہے

والواقع ان الشریف کان قلیل	یعنی شریف رضی میں مذہبی تعصب بہت کم
الرعایة للعصبیة المذھبیة	تھا، اور بڑی حد تک آزاد ذہن و فکر
والظاھر ھو انہ کان حر العقل	رکھتے تھے۔
الی حد بعید[1]	

بے تعصبی اور کشادہ دلی کی یہ نعمت شریف رضی کو اپنے والد ابو احمد الحسین بن موسیٰ سے ورثہ میں ملی تھی، جو ہمیشہ مصلحانہ اور تعمیری پہلو اختیار کرتے تھے، اور شیعہ اختلاف کو ہوا دینے کے بجائے ان کو فرو کرنے کی کوشش کرتے تھے،

شریف رضی کا بھی یہی موقف تھا، انھوں نے اس کا دامن کبھی ہاتھ سے نہیں چھوڑا، سنی اساتذہ سے علم کی تحصیل شریف رضی کی وسعت نظری کی سب سے بڑی دلیل ہے، رضی کے ایک استاد ابو اسحاق ابراہیم بن احمد بن محمد الطبری المالکی متوفی ۳۹۳ھ تھے، ابن الجوزی کے بیان کے مطابق شریف رضی نے ان سے قرآن پڑھا تھا، ایک دن مالکی استاد نے شریف رضی سے پوچھا، تم کہاں رہتے ہو؟ شریف رضی نے جواب دیا کہ اپنے آبائی مکان میں جو باب المحول میں واقع ہے، استاد نے کہا کہ تم میرے گھر میں آکر رہو، اور اپنے باپ کا مکان خالی کردو،

---

[1] الدکتور زکی مبارک: عبقریۃ الشریف الرضی ج ۱ ص ۱۵۱

رضی نے جواب دیا کہ میں نے اپنے والد کے علاوہ کبھی کسی کی طرف سے کوئی چیز قبول نہیں کی، مشفق استاد نے جواب دیا تم پر میرا حق تمھارے باپ سے زیادہ ہے، کیونکہ میں نے تمھیں قرآن حفظ کرایا ہے، یہ سنکر شریف رضی نے اس کے حکم کے سامنے سر خم کردیا،

دوسرے شیعہ علماء کے مقابلہ میں شریف رضی کا قلم جادۂ اعتدال سے بہت کم بھٹکا ہے، اور "حب علی" کے جوش میں کہیں بھی انھوں نے بردباری و وقار کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا ہے، صرف اپنی کتاب "المجازات النبویہ" میں ایک مقام پر حضرت حسانؓ کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول:

حسان حجاز بین المؤمنین	حسان مومنوں اور منافقوں کے درمیان
والمنافقین، لایحبہ منافق	آڑ ہیں، منافق ان سے دوستی اور مومن
ولایبغضہ مؤمن	دشمنی نہیں رکھ سکتے۔

پر بحث کرتے ہوئے ان کا قلم بہکا ہے، اور یہ لکھ دیا کہ

هذا الکلام عندنا فی حسان	یعنی حسان کی یہ حیثیت صرف نبی صلی اللہ
متعلق بوقت مخصوص، وهو زمن	علیہ وسلم کے دور تک باقی تھی، پھر جب آپ کے
النبی (ص)، فاما حین ظاھر	بعد انھوں نے حضرت علیؓ سے دشمنی شروع
امیر المومنین علیہ السلام	کردی اور اپنے اشعار میں ان پر تعریض
بعداوتہ، ورماہ بمعاریض	کرنے لگے تو یہ حیثیت ختم ہوگئی اور وہ
القول فی اشعارہ، فقد خرج	دشمنی و گمراہی کی جانب جھک پڑے،
من ان یکون حجازا بین الایمان	
والنفاق، وتحیز الی جانب	
الشقاق والضلال	

(المجازات النبویۃ ص ۱۰۵، مطبوعہ مصر)

شریف رضی کے اس اہتمام کے علاوہ اور کوئی بیان ایسا نہیں ملتا جس میں تعصب و تنگ نظری کا شائبہ پایا جاتا ہو، حالانکہ اگر وہ چاہتے تو تلخیص البیان اور المجازات النبویہ دونوں کتابوں میں تعصب کے اظہار کا موقع مل سکتا تھا لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا،

اساتذہ | شریف رضی کے اساتذہ کی ایک فہرست جس میں دس پندرہ علما، کے نام ہیں، عبدالحسین احمد الامینی نے اپنی کتاب "الغدیر" میں لکھی ہے، اس کے علاوہ تاریخ بغداد، المنتظم، معجم الادبا، وفیات الاعیان، بغیۃ الوعاۃ، النجوم الزاہرۃ، الکامل اور طبقات و تراجم کی دوسری کتابوں میں بھی بعض اساتذہ کا ذکر ہے،

شریف رضی کے تعلقات اپنے اساتذہ سے بہت قریبی تھے، وہ ان کا بڑا احترام کرتے تھے، جہاں ان کی رائے کا ذکر کرتے تو تعظیم و تعریف کے ایک دو جملے ضرور کہہ دیتے، اور ان کے لیے دعائے خیر کرتے۔ ہم ان میں سے بعض اساتذہ کا ذکر کرتے ہیں،

۱- ابوسعید الحسن بن عبداللہ السیرافی النحوی :- بغداد کے قاضی تھے، علوم قرأت قرآن، فقہ، نحو اور لغت میں کمال حاصل تھا، نحو میں بصریوں کے مذہب کے سب سے بڑے عالم مانے جاتے تھے، معاشی زندگی میں بڑے محتاط تھے۔ اپنے ہاتھ سے روزانہ دس صفحے لکھتے تھے اور اسی کی اجرت سے گذر اوقات کرتے تھے، ۳۶۸ھ میں وفات پائی، شریف رضی نے نو سال کی عمر سے پہلے ان سے استفادہ کیا تھا،

۲- ابوالفتح عثمان بن جنی موصلی :- علم نحو اور عربی زبان کے امام مانے جاتے تھے، یاقوت نے معجم میں ان کے تفصیلی حالات لکھے اور بعض اشعار نقل کیے ہیں۔ ابن جنی نے متنبی کے اشعار کی روایت اور شرح بھی کی ہے، متنبی کا قول ہے کہ ابن جنی اعرف بشعری منی، یعنی ابن جنی میرے اشعار مجھ سے زیادہ سمجھتے ہیں۔ ۳۹۲ھ میں ان کی وفات پر شریف رضی نے ان کا

درد ناک مرثیہ لکھا جس میں ان کے فضل و کمال کا ذکر ہے، اس مرثیہ کا ایک شعر یہ ہے:

فمن للمعانی فی الاکنۃ القیت   الی باقر غیث المعانی وفاتق

۳- قاضی ابوالحسن عبدالجبار بن احمد شافعی معتزلی :- اپنے دور کے مشہور معتزلی اور قاضی القضاۃ کے لقب سے معروف تھے، رے میں ۴۱۵ھ میں وفات پائی، شریف رضی نے ان سے تقریب الاصول اور شرح الاصول الخمسۃ پڑھی تھی،

۴- سہل ابن احمد بن عبداللہ بن سہل الدیباجی :- حافظ ابن حجر عسقلانی نے لسان المیزان میں ان کا تذکرہ کیا ہے، اور ابن الفوارس کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ یہ غالی شیعہ تھے،[1] ۳۸۵ھ میں وفات پائی، شریف رضی نے المجازات النبویۃ میں حدیث: الخلق عیال اللہ پر گفتگو کرتے ہوئے ان کا تذکرہ کیا ہے،

۵- ابوعبداللہ محمد بن عمران مرزبانی :- ان کی کتاب "معجم الشعراء" مشہور ہے، جس میں انھوں نے اپنے دور تک کے شعراء کا تذکرہ حروف تہجی کے اعتبار سے کیا ہے، یہ کتاب تاریخ ادب کا معتبر ماخذ ہے، ابن خلکان نے لکھا ہے کہ "علم حدیث میں ثقہ اور مذہباً تشیع کی طرف مائل تھے، شعر اور شعراء سے بہت زیادہ لگاؤ تھا۔ انھوں نے سب سے پہلے یزید بن معاویہ بن ابی سفیان کا دیوان جمع کیا اور اس کام سے یہ ثابت کیا کہ علم کا مقام تعصب و تنگ نظری سے بلند ہے، ۳۸۴ھ میں وفات پائی۔

تصنیفات | شریف رضی کا دور مختلف علوم و فنون کی تصنیفات سے مالا مال تھا، ادب، نحو، لغت، تاریخ، فقہ، حدیث اور علم کلام کی بہت سی اہم کتابیں اسی دور میں لکھی گئیں، ابن العمید، الخوارزمی، الصاحب بن عباد اور بدیع الزماں الہمدانی جیسے اساطین علم و فن کی تصنیفات

[1] لسان المیزان ج ۳ ص ۱۱۷ مطبوعہ حیدرآباد دکن

کے علاوہ اس دور میں ثعالبی نے یتیمۃ الدھر، ابو ہلال عسکری نے کتاب الصناعتین، شریف المرتضیٰ نے الدرر و الغرر، آمدی نے الموازنۃ بین الطائیین، ابوحیان توحیدی نے الامتاع والمؤانسۃ، راغب نے محاضرات الادباء، ابوالعلا المعری نے رسالۃ الغفران، ابن جنی نے الخصائص، ازہری نے التہذیب، ابن فارس نے مقاییس اللغۃ، جوہری نے الصحاح، ابن ندیم نے الفہرست اور ابن مسکویہ نے تجارب الامم لکھی۔

اس دور کی تصنیفات میں شریف رضی کی کتابوں کو ممتاز مقام حاصل ہے، ان کی نثر و نظم دونوں میں عربی فصاحت و بلاغت کی گہری چھاپ اور انداز بیان میں بڑی دل کشی اور گہرائی ہے، اور یہ ثمرہ ہے قرآن و حدیث اور حضرت علیؓ کے خطبات سے ان کے غیر معمولی شغف کا، فصاحت و بلاغت کے ان سرچشموں سے استفادہ نے شریف رضی کے کلام میں غیر معمولی دلکشی اور نکھار پیدا کر دیا ہے، قرآن و حدیث کے بلاغت کے پہلوؤں کو واضح کرنے میں شریف رضی نے جو کمال دکھایا ہے اس کا مختصر نمونہ ہم آیندہ پیش کریں گے جس سے یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ ان کی ان تحریروں سے عربی فن بلاغت کو کس قدر جلا ملی اور اس کے محاسن اجاگر ہوئے اور بعد کے مصنفین کے لیے راستہ ہموار ہوا۔ آخر میں شریف رضی کی تالیفات کا مختصر تعارف کیا جاتا ہے۔

۱۔ **نہج البلاغۃ**:- شریف رضی نے اس کتاب میں حضرت علیؓ کا کلام اور ان کے خطبات کو جمع کیا ہے، اس کتاب کے متعدد اڈیشن شائع ہو چکے ہیں، اس کتاب کی اہمیت کی بنا پر بہت سے علماء نے اس کتاب کی شرحیں لکھیں، جن کی تعداد ستر سے زیادہ بتائی جاتی ہے، ان میں سب سے زیادہ اہمیت ابو حامد عزالدین عبدالحمید بن ابی الحدید متوفی ۶۵۵ھ کی شرح کو حاصل ہے، نہج البلاغۃ کی شرحیں فارسی زبان میں بھی لکھی گئی ہیں، ان میں عبدالباقی تبریزی کی شرح منہاج النبوۃ اور تاج الدین حسن معروف بہ ملا تاجا کی شرح قابل ذکر ہے۔

نہج البلاغۃ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس میں شریف رضی نے اپنا کلام بھی شامل کر دیا ہے، اور موجودہ تمام خطبے حضرت علیؓ کے نہیں ہیں، متقدمین میں ابن ابی الحدید نے اور معاصر علماء میں جامعہ ازہر مصر کے مشہور استاد نحو و لغت علامہ محمد محی الدین بن عبدالحمید نے نہج البلاغۃ کے مقدمہ میں اس مسئلہ پر بڑی اچھی روشنی ڈالی ہے اور مذکورہ شبہہ کا جواب دیا ہے، ہم اس پہلو پر کسی دوسرے مقالہ میں بحث کریں گے۔

۲۔ **المجازات النبویۃ**:- اس کتاب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ۳۶۱ احادیث کی فن بلاغت کی روشنی میں تشریح کی گئی ہے، اور ان کے مجاز و استعارے کو واضح کیا گیا ہے، یہ کتاب عراق میں ۱۳۲۸ھ، ۱۳۲۹ھ میں طبع ہوئی تھی، پھر جامعہ ازہر میں عربی زبان و ادب کے استاد علامہ محمود مصطفیٰ مرحوم کی تحقیق کے ساتھ مصر میں چھپی۔

۳۔ **تلخیص البیان فی مجازات القرآن**:- یہ وہی کتاب ہے جس کا مختصر تعارف اس مضمون میں کیا گیا ہے، اس کتاب کو سب سے پہلے اس کے قلمی نسخہ کا فوٹو لے کر ایران سے ۱۳۶۵ھ میں محمد المشکاۃ اور حسین علی محفوظ نے تفصیلی فہرست اور مختصر مقدمہ کے ساتھ شائع کیا تھا، اس کے بعد ۱۳۷۴ھ میں مصر کے مشہور ناشر عیسیٰ البابی الحلبی کے کتب خانہ دار احیاء الکتب العربیۃ سے یہ کتاب شائع ہوئی جس پر مصری عالم محمد عبدالغنی حسن نے ایک مبسوط مقدمہ لکھا اور کتاب کی تحقیق کے ساتھ ساتھ اس کی مفصل فہرست مرتب کی، اس کے مقدمہ کو پیش نظر رکھ کر ہم نے یہ تعارف تیار کیا ہے، اس کتاب کے بارے میں علامہ ابن خلکان لکھتے ہیں کہ

انہ جاء نادراً فی بابہ[1] یعنی یہ اپنے موضوع پر انوکھی کتاب ہے۔

۴۔ **دیوان**:- شریف رضی کے اشعار پر مشتمل اس دیوان کو ابو حکیم الخبری متوفی ۴۷۶ھ

---

[1] وفیات الاعیان ج ۲ ص ۳۔

نے جمع کیا تھا، یہ دیوان بیروت، بمبئی اور قاہرہ سے مختلف اوقات میں شائع ہوچکا ہے۔

۵۔ حقائق التاویل فی متشابہ التنزیل:۔ شریف رضی نے مجازات نبویہ اور تلخیص البیان میں متعدد مقامات پر اس کتاب کی طرف اشارہ کیا ہے، صاحب "عمدۃ المطالب" نے اس کا نام "کتاب المتشابہ فی القرآن" بتایا ہے، ان کے علاوہ شریف رضی کی دوسری مطبوعہ وغیر مطبوعہ کتابوں کا تذکرہ بھی اصحاب سیر وتراجم نے کیا ہے، لیکن زیادہ اہمیت مذکورہ بالا کتابوں ہی کو حاصل ہے۔

شریف رضی نے ان تصنیفات میں جن مسائل پر اظہار خیال کیا ہے، اس سے ان کی تنقیدی نظر اور منفرد شخصیت پوری طرح نمایاں ہے، وہ کسی مسئلہ کو ماننے سے پہلے اسکی پوری چھان بین کرتے ہیں، اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں، پھر مسئلہ کی صحیح صورت کے بارے میں محاکمہ کرتے ہیں، مجازات نبویہ اور تلخیص البیان میں یہ چیز ہر جگہ نمایاں ہے، چنانچہ آیت کریمہ فضربنا علی آذانہم فی الکہف سنین عددا، کی تفسیر میں بعض مفسرین کا قول نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ

وفی ھذا القول بعض التخلیط والذی اذھب الیہ فی ذلک ماذکرتہ فی کتابی الکبیر علی شرح واستقصاء، وھو ان یکون المراد بقولہ: فضربنا علی آذانہم واللہ اعلم، ای اخذنا اسماعھم فبطل استماعھم

یعنی اس میں خلط ملط ہوگیا ہے، اس مسئلہ پر ہم نے اپنی کتاب الکبیر میں پوری شرح وبسط کے ساتھ بحث کی ہے، وہ یہ کہ فضربنا علی آذانہم سے مراد یہ ہے کہ انکی سماعت لے لی، اس سے ان کی قوت سماعت جاتی رہی۔

اسی طرح مجازات نبویہ میں حدیث لا اسلال ولا اغلال میں مجاز کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔ وقد قال بعضھم: المراد بالاسلال ھھنا سل السیوف، وبالاغلال لبس الدروع وھذا القول غیر معروف، والقول الاول ھو السدید والصحیح المعتمد۔

ان دونوں مثالوں سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ شریف رضی میں علمائے راسخین کی خود اعتمادی بھی، اور وہ تنقیدی امور میں متقدمین کی اندھی تقلید کے بجائے اپنے علم وبصیرت سے مسئلہ واضح کرتے تھے۔

نمونے | ذیل میں ہم تلخیص البیان کے کچھ اقتباسات نقل کرتے ہیں، جن سے شریف رضی کا ادبی اسلوب، مجازات قرآن کے سلسلہ میں ان کی توجیہ اور فن بلاغت وادب پر ان کی قدرت کا اندازہ ہوگا۔

سورۂ مریم کی آیت: ووھبنا لھم من رحمتنا وجعلنا لھم لسان صدق علیا پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

وھذہ استعارۃ، والمراد بذکر اللسان ھھنا۔ واللہ اعلم۔ الثناء الجمیل الباقی فی اعقابھم والخالف فی ابنائھم، والعرب تقول: جاء فی لسان فلان، یریدون مدحہ اوذمہ، ولما کان مصدر المدح والذم عن اللسان عبروا عنھما باسم اللسان. وانما قال سبحانہ "لسان صدق" اضافۃ للسان الی افضل حالاتہ واشرف متصرفاتہ لان افضل احوال اللسان ان یخبر صادقا ویقول حقا

یعنی آیت میں استعارہ ہے، لسان سے ثنائے جمیل وذکر خیر مراد ہے جو آنے والی نسلوں میں باقی رہے گا، چنانچہ اہل عرب جاء فی لسان فلان بول کر مدح یا ذم مراد لیتے ہیں اور چونکہ مدح وذم کی تمام باتوں کا صدور زبان سے ہوتا ہے اس لیے زبان کا لفظ استعمال کرکے دونوں ہی کو مراد لیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے آیت میں لسان کی اضافت صدق کی طرف کرکے اس حقیقت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ سچائی زبان کی فضیلت اور اس کا سب سے بہترین عمل ہے۔

سورۂ حٰم السجدہ کی آیت واما ثمود فھدینا ھم فاستحبوا العمیٰ علی الھدیٰ کے مجاز پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

وھذہ استعارۃ، والمراد بالعمی ھھنا ظلام البصیرۃ، والمتاہۃ فی الغوایۃ فان ذلک اخف علی الانسان واشد ملاءمۃ للطباع من تحمل مشاق النظر والتلجیج فی غمار الفکر[1]

یعنی اس آیت میں عمیٰ (اندھاپن) سے بصیرت کی تاریکی اور گمراہی میں متحیر و سرگرداں رہنے والی کیفیت مراد ہے، کیونکہ انسانی طبیعت کے لیے فکر و نظر اور غور و خوض کی گہرائیوں میں اترنے کی مشقت کے مقابلہ میں یہی تاریکی زیادہ آسان

سورۂ حٰم عسق کی آیت وینشر رحمتہ وھو الولی الحمید کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

وھذہ استعارۃ، ولیس المراد ان ھناک رحمۃ کانت مطویۃ فنشرت وخفیۃ فاظھرت، وانما معنی الرحمۃ ھھنا الغیث المنزل لاحیاء الارض واخراج النبت، ونشرہ عبارۃ عن اظھار النفع بہ وتعریف الخلق عواقب المصالح بموقعہ[2]

یعنی آیت میں استعارہ ہے، کیونکہ مراد یہ نہیں ہے کہ رحمت لپٹی ہوئی تھی، پھر اسے پھیلایا گیا یا پوشیدہ تھی تو ظاہر کیا گیا، بلکہ رحمت سے مراد بارش ہے جسے زمین کی زندگی اور نباتات کی روئیدگی کے لیے اللہ تعالیٰ برساتا ہے، اور نشر سے بارش کے فوائد کا اظہار اور مخلوق کو اس کے برسنے سے پیدا ہونے والے منافع کا بتانا مقصود ہے۔

تلخیص البیان کے اس جائزہ سے مجازات قرآن کے سلسلہ میں شریف رضی کی کوششیں اور ان کی کتاب کی اہمیت قارئین کے سامنے آگئی ہوگی، اور ان کے علمی کمالات اور ادبی و علمی خدمات کا اندازہ ہوگیا ہوگا۔

---

[1] تلخیص البیان ص ۲۹۴ [2] ایضاً ص ۲۹۸

مجیر بیلقانی

از جناب کبیر احمد صاحب جائسی ایم اے، ریسرچ اسکالر شعبۂ فارسی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۲)

اس موقع پر ہم کو مجیر کے اُن قصائد کا بھی جائزہ لینا چاہیے تھا جن کی نشاندہی فاضل مرتب دیوان انہوں نے کی ہے، لیکن اس مضمون کا مقصد صرف غزلیاتِ مجیر کا جائزہ لینا ہے، اس لیے قصائد پر بحث کسی دوسرے موقع پر کی جائے گی۔

مجیر کی غزلیں اس دور کی یادگار ہیں جب غزل کی روایات بن رہی تھیں، اور اس کا پس منظر بہت وسیع اور روشن نہ تھا، یہ وہ دور تھا جب قصیدہ کو اصنافِ سخن کا سرتاج سمجھا جاتا اور اس میں ممدوح کی مدح کے ضمن میں ملکی، معاشی، معاشرتی اور سماجی مسائل اور اس کی جنگ و امن، فتح و شکست اور دوسرے کارناموں کا ذکر بھی ہوتا تھا، اس لیے وہ مدح سرائی کے ساتھ تاریخ کا بھی کام سرانجام دیتے تھے، اس لیے قصیدہ نگاری نے زندگی اور اس کے مسائل کا اس طرح احاطہ کر لیا تھا کہ دوسرے اصنافِ سخن کا دروازہ بند سا ہوگیا تھا، اس زمانے کے شعراء قصیدہ سے غزل، مثنوی اور مرثیہ سب کا کام لیتے تھے، اس لیے دوسرے اصنافِ سخن کا چراغ ان کے سامنے بجھ گیا تھا، ہمارے دور کے کچھ ناشناسانِ سخن جو قصیدہ کے اس وصف پر نظر نہیں رکھتے ان کا خیال ہے کہ یہ صنف سخن صرف شاہانِ وقت کو خوش رکھنے اور پیسہ کمانے کے لیے ایجاد کی گئی تھی، اور اس کا "واقعی شاعری" سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔

اگر یہ حضرات قدماء کے قصائد کا غائر نظر سے مطالعہ کریں تو ان کو محسوس ہوگا کہ قدماء نے قصائد سے صرف مدح کا ہی کام نہیں لیا ہے بلکہ اس کو دیگر اصنافِ سخن کے بدل کے طور پر بھی استعمال کیا ہے، اور آج ہم قدماء کے قصائد سے اس دور کے معاشی و معاشرتی حالات، رہن سہن اور زندگی کے دوسرے کوائف کا پتہ لگا سکتے ہیں، قصیدہ نے زندگی اور کوائفِ زندگی کو اس طرح گھیر لیا تھا کہ اس میں غزل کے لیے مشکل سے جگہ نکل سکتی تھی،

لیکن غزل میں ایسا سحر ہے کہ اس دور میں بھی اصحابِ ذوق اس کے سحر سے مسحور تھے، ایسے غزل گویوں میں ایک مجیرؔ بیلقانی بھی ہے، جس نے اپنے وسیع لیکن تلخ تجربات زندگی کی مدد سے اس صنفِ سخن کی ایسی آبیاری کی ہے کہ بعض اوقات اس کی غزلیں متوسطین کی غزلیں معلوم ہوتی ہیں اور یہ مطلق احساس نہیں ہوتا کہ یہ کلام اس دور کے شاعر کا ہے جب قصیدہ ہی تمام اصنافِ سخن کا سرتاج اور کوائفِ زندگی کا ترجمان سمجھا جاتا تھا،

اس کی غزلوں کے مطالعہ سے راقم کو یہ اندازہ ہوا کہ چھٹی صدی ہجری کے شعراء میں کوئی شاعر بھی اس لحاظ سے مجیرؔ کی ہمسری نہیں کر سکتا کہ اس نے زندگی اور کوائفِ زندگی کو غزل کے سانچے میں اس طرح ڈھالا ہے، جس طرح مجیرؔ نے ڈھالا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ زندگی بھر مخالف قوتوں سے نبرد آزما رہا، یہ مخالف قوتیں ارضی بھی تھیں اور سماوی بھی، ان میں سے بعض پر اس کا قابو چل گیا، اور بعض کے سامنے وہ مجبور و بے بس ہو گیا، ان تجربات نے اسکی شاعری، خاص طور سے غزل کو زندگی سے بہت قریب کر دیا، چنانچہ اس کی غزلیں صرف وصفِ محبوب اور عشق و محبت کے افسانوں میں محدود نہ رہیں بلکہ اس نے غزل سے وہی کام لیا جو اس کے بعد متوسطین نے اعلیٰ پیمانہ پر لیا ہے، ان دونوں میں صرف یہ فرق ہے کہ مجیرؔ کے دور کی زبان اتنی منجھی، سہل اور رواں نہ تھی، جتنی متوسطین کے دور کی تھی، اس کے علاوہ اس کے دور میں بات کو

پیچدار انداز میں کہنے کا بھی رواج نہ تھا، جس سے بات تہ دار ہو جاتی اور اس کے معنی میں زیادہ حسن پیدا ہو جاتا، اس لیے پہلی نظر میں مجیرؔ کی غزلیں صاف، سادہ اور ہلکی پھلکی معلوم ہوتی ہیں، لیکن جب ان پر بھی غور و فکر کی نظر ڈالی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ ان غزلوں میں بھی ایک تہ داری زندگی کے تجربات کا نچوڑ اور ایک جیتے جاگتے انسان کا دل دھڑک رہا ہے، یہ ضرور ہے کہ ان میں فلسفیانہ یا متصوفانہ افکار کا پتہ نہیں چلتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے افکار اس وقت سے شاعری میں داخل ہوئے ہیں جب سے بات کو پیچدار اور تہ در تہ کہنے کا آغاز ہوا، قدماء کے پاس کہنے کے لیے اتنے مضامین اور ان کے ادا کرنے کے لیے الفاظ کا اتنا ذخیرہ تھا کہ ان کو پیچ در پیچ اندازِ بیان کی ضرورت نہ محسوس ہوتی، بلکہ صاف اور سادہ انداز میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے تھے، اسی لیے مجیرؔ اور اس کے ہمعصروں کا کلام متصوفانہ اور فلسفیانہ افکار سے تقریباً خالی ہے، یوں تو تلاش کرنے والوں نے کھینچ تان کر ان کے یہاں بھی متصوفانہ اور فلسفیانہ افکار و مضامین تلاش کر لیے ہیں، مگر انصاف یہ ہے کہ ان افکار کو فلسفیانہ یا متصوفانہ کہنا صحیح نہیں ہے، اور مجیرؔ کی غزلیں ان سے خالی ہونے کے باوجود اپنے اندر جاذبیت رکھتی ہیں، اور ان کا حسنِ بیان دامنِ دل کو اپنی طرف کھینچتا ہے، اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

باکہ گشایم قفس کاہل صفای نماند | در ہمہ روی زمیں بستہ کشای نماند
بر چمن روزگار پی [illegible] | خوب نہالی نرست مہر گیای نماند
قافلۂ خرمی زاں سوی عالم گذشت | در پی آزادگاں بانگ درای نماند
دل طلب یار کرد یار ترکش بگفت | دید کہ در ہیچکس، ہیچ وفای نماند
بہر کوی جہاں انس مگیرای مجیرؔ | گر ہمہ دل خستگان جنس تو جای نماند

(نسخۂ رامپور نمبر ۴۹۵)

هیچ وفای ز روزگار ندیدم — هیچ می خالی از خمار ندیدم

چیده ام از باغ روزگار بسی گل — لیک بجز خار در کنار ندیدم

همنفسان رفته اند و از غم شان — راحتی از هیچ غمگسار ندیدم

راحت دل گفته اند هست درین عهد — این همه گفتند و هیچ بار ندیدم

چو بدیدم سرای عمر و لیک

هیچ بنا در وی استوار ندیدم (نسخۂ رامپور نمبر ۳۲۰۳)

در دست برد نظم ز دوران گزینه ام — گردون بصد قران نماید قرینه ام

با خود نداشت حوصلۂ دهر روز بیم — حاصل نه شد ز خرمن ایام چینه ام

صد جام جم کند ز من این چرخ شیشه رنگ — گر بشکند بسنگ فنا آبگینه ام

گردون چوب دست که هر دلبر است ازو — گندم صفت شگافت درین عرصه سینه ام

در بر گرفته اشک چو خط بر پیاله ام — دل خون شده ز رشک جوی در خزینه ام

داند بلا که بنده مجیر بلاکشم

هر چند پایمال شده سرسری ز دام (ایضاً نمبر ۴۹۵)

گلی کو کز و زخم خاری نیاید — میٔ کو کز آن می خماری نیاید

ز نشت جهان هر نفس عاشقانرا — غم آید ولی غم گساری نیاید

ازین رهروان گر کسی برشماری — ازو حاصل الا شماری نیاید

اگر سقف گردون بصد پاره گردد — بجز بر سر سوگواری نیاید

کسی کز میان جهان بر سر آمد — ز دریای غم بر کناری نیاید

مجیر از تو کار جهان بر نگردد

که از سبزه نوبهاری نیاید (ایضاً نمبر ۳۲۰۳)

بلبلان رخت بباغ افگندند — زاغ را بار سفری بندند

لب لاله بعبیر اندودند — دهن باد بمشک آگندند

صبح و گل خنده ربایند ز هم — هر دو بر کار جهان می خندند

سوگوار است بنفشه که هنوز — سوسن و یاسمن اندر بندند

تازه رویند ریاحین الحق

عاقلان جز که چنین نپسندند (ایضاً)

مرا چو دل بجوانی ز غم جدا نبود — ز عیش لاف زدن در جهان روا نبود

ز بهر ذخیره که اندر جهان کسی سازد — بر از موافقت یار با وفا نبود

گر زمانه بدان عهد لب ز پیمان کرد — که خوشدلی و فراغت بعهد ما نبود

درین زمانه فراغت طلب نباید کرد — که جای دارد و دل کام اژدها نبود

کجاست مجلس انسی بگوی در آفاق

که او ز زحمت نااهل مبتلا نبود (نسخۂ برٹش میوزیم)

عهدیست تا نصیبۂ ما از جهان غم است — حال دل از فلک چو فلک نیک برهم است[۱]

در عالم از فراغت خاطر اثر نماند — آری مگر فراغت خاطر ز انسی عالم است

جستم ز روزگار دل خوش، زمانه گفت — چیزی مجوی بیش که اندر جهان کم است

دیدیم روی غصه کنون وقت خوشدلیست — خوردیم زخم فتنه کنون جای مرهم است

انصاف ده که قسمتی ما غم بسی رسید

گر زانکه در جهان غم و شادی بی غمست (نسخۂ برٹش میوزیم)

---

[۱] مطلع کا متن دیوان منتخبہ مجیر بیلقانی سے درست کیا گیا ہے۔

ان اشعار کے سرسری مطالعہ سے اس کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ مجیر نے اپنی غزلوں کو مدح و ممدوح کے تنگ دائرہ تک ہی محدود نہیں رکھا، بلکہ ان کو زندگی اور شدائدِ زندگی کی عکاسی کا وسیلہ بنایا ہے، مجیر کے یہاں بے ثباتیٔ دنیا کا جو تصور نظر آتا ہے وہ دوسرے شعراء کے بے ثباتیٔ دنیا کے تصور سے بالکل الگ ہے، مجیر اس تلخ اور سنگین حقیقت کو صرف حقیقت کے ہی روپ میں پیش کرتا ہے، وہ اس سے نہ تو قنوطیت کا شکار ہوتا ہے اور نہ اس کے رد عمل کو لذتیت کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کرتا ہے، بلکہ ایک حقیقت کو حقیقت سمجھکر اس سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کرتا ہے اور اس میں وہ کامیاب بھی نظر آتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کی ان غزلوں میں بھی جو محبوب کی ذات کے گرد گھومتی ہیں ایک ٹھہراؤ، ایک سنجیدگی، تامل اور صبر و سکون پایا جاتا ہے، اس کی غزلوں میں محبوب کا وہ روایتی کردار بھی بہت کم ملتا ہے جس کے لیے فارسی شاعری بدنام ہے، اسی کے ساتھ ساتھ اس کا عشق شعلۂ جوالہ نہیں ہے، جو ایک مرتبہ بھڑک کر خاموش ہو جاتا ہے، بلکہ دیرپا دھیمی آنچ کی طرح ہے جو وجود کو خاکستر کر دیتی ہے، اسی تصورِ عشق کی بنا پر اس کی غزلیں جذبات کا دہکتا ہوا لاوا نہیں بلکہ اس کی مثال اس شمعِ سوزاں کی ہے جو مستقل آگ میں جلتی رہتی ہے۔

ان کی اس کیفیت نے ان کو اس کے معاصرین کی غزلوں سے ممتاز بنا دیا ہے، ہمارے خیال میں اس کی غزلوں کی یہی کیفیت اس کے مخالفین کے لیے ناقابلِ فہم رہی ہے اور آج بھی بہت سے ایرانی نقاد صرف اس وجہ سے اس کی غزلوں کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ نہیں کر پاتے کہ وہ لوگ اس کی غزلوں کو اس کے معاصرین کی غزلوں کے معیار پر جانچنے اور پرکھنے کی کوشش کرتے ہیں، اس نافہمی کی بہترین مثال بدیع الزماں بشرویۂ خراسانی کا یہ اقتباس ہے:

" مجیر غزلیات و قطعات هم [illegible] دارد و قطعه لطرز انوری می پردازد ولی در هیچ یک فکر و مضمون چندان تازه و سومندیا موثری بکار نمی برد و آن سحر بیان که در قصائد او چنان کارگر شده است که اکثر باند اشتن مضمون بدیع در فریفتن دل و شیفتن خاطر از شاعران سحر آفرین گرو می برد در غزل و قطعه های او اثر ننموده است...... "[1]

یہ اس ناقد کا بیان ہے جس نے فارسی زبان میں مجیر کی شاعری پر سب سے زیادہ مفصل کام کیا ہے، ہمارے خیال میں موصوف کی نافہمی کی واحد وجہ یہی ہے کہ انھوں نے مجیر کی غزلوں کو اس کے معاصرین کی غزلوں کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی، اگر وہ ان کو اس کی زندگی کی روشنی میں دیکھتے تو غالباً وہ بھی اسی نتیجہ پر پہنچتے جس پر ہم پہنچے ہیں، اب ہم مجیر کی چند ایسی غزلیں پیش کرتے ہیں جو مدحِ محبوب ہوتے ہوئے بھی اس دور کی مروجہ غزلوں سے الگ ہیں:

باد چون طرۂ آں جان در شکند — فتنہ بینی کہ در عقل روان در شکند

دل بآتش نہم آں لحظہ کہ آں رشک پری — بر مہ نو زرہ مشک نشان در شکند

عہد کرداد کہ خورد خونم و سیر سم از آنک — شکند عہد مرا کام بجان در شکند

گرچہ بسیار کمانش بکشم آخر کار — تیر مژگانش مرا ہم چو کماں در شکند

در غمش زاں سخن خویش بگویم کہ مرا — سخن از شرم خیالش بزباں در شکند

زلف بشکست چو دل در خم او بست مجیر

تا دلِ خستۂ او را بمیاں در شکند — (نسخۂ رامپور نمبر ۴۹۵)

آں زلف پر از پیچ و شکن را چہ تواں گفت — واں چہرہ چو برگ سمن را چہ تواں گفت

---

[1] سخن و سخنوراں قسمت نخستین از جلد دوم ص ۲۵۳، ۲۵۴

روبش چمن و رنگ رخِ او گل خود روست | یا آں گل خود رو دست چمن را چہ تواں گفت

ہر چند سخناش ہمہ تلخ چو زہر است | شیرینیٔ آں تلخ سخن را چہ تواں گفت

عہد دل من سوختہ بشکست و دلم بست | دل بستن آں عہد شکن را چہ تواں گفت

شمع ختنش گویم و دانم کہ خطا نیست | جز شمع ختن، شمع ختن را چہ تواں گفت

گفت ای کہ مجیر ایں ہمہ رنجی و نکوہی

ای تنگ دل آں تنگ دہن را چہ تواں گفت (ایضاً)

شمع دلرا و شب ہجر تو سر سوختہ ام | مرغ جاں را کز سودای تو بر سوختہ ام

تو چہ دانی کہ من از دست شکر خندۂ تو | چند بر مجمر غم ہمچو شکر سوختہ ام

مرغ عشق تو منم زانکہ دریں آتشِ غم | بہتر آں مرو ز شمر دم کہ بتر سوختہ ام

سوز عشق تو بتا ہست بہر خام دریغ | ہم مرا سوز کہ صد بار دگر سوختہ ام

زاں مفرح کہ بہ دل سوختگاں از تو رسید | شربتی دہ بمن آخر کہ جگر سوختہ ام

ورنہ ہر لحظہ مجیر از سر درد ین گوید (کذا است در اصل)

شمع دلرا شب ہجراں تو سر سوختہ ام (ایضاً)

داد دلم بدست غم غمزۂ دلربای تو | برد بعرض بوسہ جاں لعل شکر فزای تو

گر تو بداں خوشی کہ من بی تو ز تو جفا کشم | شاد بری کہ ساختم حرز دل از جفای تو

سوختہ دل مکن مرا بو کہ بتو سزا شوم | صد چو من اندای صنم سوختہ دل سزای تو

ہر چہ توانی از بدی از مکنی بجانِ من | آں منم کہ بد کنم تا نزیم بجای تو

گر ز تو لاف زد مجیر از سر چشم در گذر

تا ز تو می زنند لاف بر در ایں گدای تو

(ایضاً)

ای بجن آفت جہاں کہ توئی | کی شناسد ترا چناں کہ توئی

ہمہ عالم بتانِ عشوہ گراند | نہ ازیں خوب و دلستاں کہ توئی

از تو دور اوفتادم چہ عجب است | ایں چنیں خانہ درمیاں کہ توئی (کذا است در اصل)

نیک دانی کہ بیوفا نہ منم | ای نکو روی بدگماں کہ توئی

کہ بدرد تو شاد نیست مجیر

بی وفا باد ہم چناں کہ توئی (بیاض ابن تیمور)

مجیر کی یہ غزلیں ہمارے خیال کی تصدیق کے لیے کافی ہیں، مگر ان غزلوں کو اس دور کی مروجہ غزلوں کے پس منظر میں دیکھنا درست نہ ہوگا، ان کی اصل قدر و قیمت معلوم کرنے کے لیے اس کے قصائد کو بھی نگاہ میں رکھنا ضروری ہے، جن میں وہ مدح کی تمام پابندیوں کے باوجود دنیا کے بدلتے ہوئے رنگ کا بھی لحاظ رکھتا ہے، جس شاعر کی نظر زمانہ کے تغیرات پر ہو اور اس کی شاعری میں بھی اس کے اثرات ہوں، اسکی غزل میں وہ سپردگی، وہ عالم جذب اور وہ کیف پیدا نہیں ہو سکتا جو "من تو شدم تو من شدی" کے تصور میں پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے مجیر کی غزلیں اپنے معاصرین اور اپنے استاد خاقانی کی غزلوں سے بالکل الگ ہیں، اور ایک طرح سے ان کو انحراف روایت کا نام دیا جا سکتا ہے، اور اسی انحراف سے انفرادیت قائم ہوتی ہیں، دنیا کے تغیر و تبدل کا یہ احساس مجیر کی فکر میں اس طرح رچ بس گیا ہے کہ قصیدہ ہو یا مرثیہ، قطعہ ہو یا رباعی، غزل ہو یا کوئی دوسری صنف، ہر پردہ میں اس حقیقت کا اظہار ہوتا ہے، ہمارے بزرگ ناقد مولانا حالی نے حافظ کے کلام پر رائے زنی کرتے ہوئے ایک خط میں لکھا تھا: "از تکرار مضامینش قاری را دل ملول نمی شود۔"[1] یہ بات مجیر کی غزلوں پر بھی صادق

---

[1] معارف اعظم گڈھ، جولائی ۱۹۱۷ء ص ۵۱

آتی ہے، کیونکہ اوپر مجیر کی جتنی غزلیں پیش کی گئی ہیں، وہ سب اسی مرکزی خیال کے گرد گھومتی ہیں، اس کے باوجود کوئی غزل خیال کی تازگی اور بیان کی شگفتگی سے خالی نہیں ہے، یہ اس کا ثبوت ہے کہ وہ صحیح معنوں میں فنکار تھا، اگر اس کے رموز سے آشنا نہ ہوتا تو اسکی غزلیں یکسانیت کا شکار ہو کر اپنی ساری شگفتگی کھو دیتیں، لیکن یہ اس کی فن کاری ہے کہ اس نے ایک ہی مضمون اور ایک ہی خیال کو مختلف انداز سے اس طرح باندھا ہے کہ ہر شعر الگ مضمون اور الگ خیال کا حامل نظر آتا ہے، یہی فن کاری اس کے اچھے شاعر ہونے کی دلیل ہے۔

آخر میں یہ واضح کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مجیر کی وفات کے سلسلے میں تذکرہ نگاروں میں بڑا اختلاف ہے، ایک گروہ کا خیال ہے کہ اصفہان کے عوام اور اوباشوں نے اس کو ۵۸۶ھ میں قتل کر دیا، دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ ۵۸۹ھ میں طبعی موت مرا، لیکن تذکرہ نگاروں کی کثرت پہلے بیان کی جانب ہے، اور قرائن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اس لیے کہ مجیر کی پوری زندگی حاسدوں کا ہدف بنی رہی، انہی نے اوباشوں کو اس کے پیچھے لگا کر قتل کرا دیا ہوگا۔

کیا نواب امیر خاں پنڈاری تھے؟

از جناب ڈاکٹر برہم دت شرما صاحب ایم اے پی، ایچ ڈی

آباو اجداد

امیر خاں یا میر خاں جسے ۱۸۱۷ئ میں ایسٹ انڈیا کمپنی نے ایک نئی ریاست ٹونک کا حکمراں مقرر کیا، بنیر قبیلہ کا سالار زئی پٹھان تھا، سترہویں صدی کے آغاز میں اُنکے دادا طالع خاں اپنے شمالی مغربی سرحدی قبائلی وطن کو خیرباد کہہ کر روہیلکھنڈ کے شہرت یافتہ افغان علی محمد کی ملازمت میں آگئے ان کے والد حیات خاں نے سنبھل ضلع کٹھیر (موجودہ مراد آباد) میں زمین حاصل کرکے کاشتکار بن گئے، اس کاشتکار والد کے گھر نواب امیر خاں ۱۷۶۸ء (مطابق ۱۱۸۲ھ) سنبھل کے محلہ سرائے ترین میں تولد ہوئے۔

کس مپرسی و گمنامی سے ملک گیر شہرت

جب نواب امیر خاں بیس برس کے ہوئے تو ذریعہ معاش کی تلاش میں گھر سے نکل کھڑے ہوئے، ان دنوں متھرا میں فرانسیسی سپہ سالار ڈی بوئی اپنے آقا مادھو سندھیا کے لیے سپاہی بھرتی کر رہا تھا، امیر خاں نے قسمت آزمائی کی مگر ناکامیاب رہے، کیونکہ ڈی بوئی نے کمسنی کی بنا پر بھرتی نہیں کیا، کچھ برسوں تک امیر خاں کو جہاں زیادہ اجرت ملتی اپنی خدمات پیش کر دیتے، اس لیے آغاز میں وہ سپہ بندی یا مقامی سپاہیوں کی شکل میں بسر اوقات کرتے رہے، ریاست بھوپال کے وزیر چھوٹے خاں کی وفات پر جب بھوپال میں سیاسی انقلاب آیا تو نواب محمد حیات خاں نے امیر خاں کو اپنی مدد کے لیے مدعو کیا، اس سے انھوں نے پورا فائدہ اٹھایا، اور وہ تقریباً ایک سال تک بھوپال میں رہے، اس کے بعد انھوں نے کھیچی واڑہ

کے راجپوت سرداروں درجن سال وجے سنگھ کی طرفداری کی، کیونکہ دولت راؤ سندھیا نے انھیں رگھوگڈھ سے نکالدیا تھا، اس جد وجہد میں امیر خاں نے اپنی قابلیت، شجاعت و ہمت کے جوہر دکھائے، اس سے متاثر ہوکر انھیں ۱۵۰۰ سپاہیوں کا سالار نامزد کیا گیا، اس کے علاوہ فتح گڑھ کا قلعہ بھی ان کے سپرد کیا گیا، مگر اس قلعہ کو امیر خاں زیادہ دنوں تک اپنے قبضہ میں نہ رکھ سکے، مگر قسمت نے ایسا پلٹا کھایا کہ ۱۷۹۸ء میں امیر خاں جسونت راؤ ہلکر کے دست راست بن گئے، ہلکر نے ان کو پگڑی بدل بھائی بنا لیا، اور انکی شجاعت اور کارناموں کی بنا پر ان کو اونچے عہدوں پر مامور کیا، امیر خاں ہلکر کی حمایت میں پیشوا انگریزوں اور بھونسلہ سے ہلکر کے ساتھ شانہ بشانہ لڑے اور اپنی بہادری کا سکہ ملک کے طول و عرض میں بٹھایا جسونت راؤ نے ملک گیری میں امیر خاں کو اپنا مستقل رفیق بنانے کے لیے مفتوحہ علاقوں کو آپس میں بانٹ لیا اور ۱۷۹۸ء میں سرونج، ۱۸۰۶ء میں ٹونک و پڑاوہ، ۱۸۰۹ء میں نیماہیڑہ اور ۱۸۱۶ء میں چھبیڑہ نواب امیر خاں کو دے کر نواب کا خطاب بخشا، امیر خاں نے اپنی وفاداری کے ثبوت میں اپنی مہر پر فدوی جسونت راؤ ہلکر کندہ کرایا، مہاراجہ جسونت راؤ ہلکر اور نواب امیر خاں کی دوستی ہندو مسلم رفاقت کی لاثانی مثال ہے، مگر انگریز ہمیشہ ہندو مسلمانوں میں تفرقہ پیدا کرنے کے لیے ان کو بدنام کرتے رہے

لارڈ ولزلی کے واپس جانے کے بعد ۱۸۰۵ء میں جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے ہندوستان کے اندرونی معاملات میں دخل نہ دینے کی پالیسی کا اعلان کیا، تو لٹیروں اور پنڈاریوں کی بن آئی، اس طوائف الملوکی کے زمانہ میں نواب امیر خاں نے اپنے توپخانہ کی بنا پر وسط ہند اور راجپوتانہ میں بڑی قوت حاصل کرلی، ان کو زیر کرنا آسان نہ رہا، کرنل ٹاڈ کی رائے میں امیر خاں کو ناقابل تسخیر تصور کیا جاتا تھا، راجپوتانہ کی خاص ریاستیں جے پور، جودھ پور اور اودھے پور نواب امیر خاں

کے زیر اقتدار تھیں، اودھے پور کی خوبصورت راجکماری کرشنا کماری کے لیے جے پور اور جودھپور کی رقابت نے راجپوتانہ کو ویرانہ بنا دیا، نواب امیر خاں نے ان حالات سے فائدہ اٹھا کر تینوں ریاستوں سے زیادہ سے زیادہ روپیہ وصول کیا،

امیر نامہ کے مصنف منشی بساون لال شاداں کے بیان کے مطابق نواب امیر خاں نے پنجاب کے مہاراجہ رنجیت سنگھ سے مل کر کابل کے شاہ شجاع اور اپنے وطنی قبائلیوں کی مدد سے انگریزوں کو ہندوستان سے باہر نکال دینے کا منصوبہ بنایا، لیکن حالات کی ناموافقت سے عملی جامہ نہیں پہنا سکا، ۱۸۰۵ـــ۱۶ء کی طوائف الملوکی میں نواب امیر خاں کے کوٹہ کے منتظم اعلیٰ راج رانا جھالا ظالم سنگھ سے اتنے گہرے تعلقات قائم ہوگئے کہ نواب جب تک ٹونک کا حکمراں نہیں بن گئے اپنے کنبہ کو قلعہ شیر گڑھ ہی میں رکھا، اس طرح جھالا ظالم سنگھ کی حکمت عملی اور دور اندیشی سے ریاست کوٹہ پنڈاریوں کے ظلم و استبداد سے محفوظ ہوگئی، جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے پنڈاریوں کے استیصال کی مہم شروع کی اس وقت نواب امیر خاں نے ان سے مصالحت کے لیے تجاویز پیش کیں، اور نواب کے وکیل لالہ نرنجن لال نے دہلی کے انگریز ریذیڈنٹ سر چارلس مٹکالف سے گفت و شنید کی، اس کے نتیجہ میں نواب امیر خاں ریاست ٹونک کے حکمراں بن گئے،

پنڈاری کون تھے؟ ہندوستان کی تاریخ میں پنڈاری کا نام سب سے پہلے ۱۶۸۹ء میں آتا ہے، اس زمانہ میں پنڈاری مرہٹہ فوج کے مددگار کی شکل میں موجود تھے، پنڈاری نام ایک نشیلی چیز سے منسوب ہے جس کو پنڈاری کثرت سے استعمال کرتے تھے، پیشوا باجی راؤ اول کی فوج کا بھی پنڈاریوں نے پیچھا کیا تھا، اس لیے باجی راؤ نے ان کو اپنے سرداروں سندھیا اور ہلکر کی سرکردگی میں مالوہ میں آباد کر دیا، جہاں وہ سندھیا شاہی اور ہلکر شاہی پنڈاری

کہلائے، ۱۷۹۴ء میں سندھیا نے ان کو نربدا کے کنارے بسنے کے لیے زمین عطا کی جس کا رقبہ کریم خاں چیتو، دوست محمد خاں، نامدار خاں اور واصل محمد نے بہت بڑھا دیا،

ایسٹ انڈیا کمپنی کی عدم مداخلت کی پالیسی نے پنڈاریوں کا حوصلہ بہت بڑھا دیا تھا، ان کو سندھیا ہلکر اور پٹھان جنگجو سرداروں کی حمایت بھی حاصل تھی، اس لیے ان میں بہت سے فتنہ پرور عناصر شامل ہو گئے تھے، یہ لوگ وحشیوں کی طرح دیہاتوں پر ٹوٹ پڑتے اور انکو لوٹ کر تباہ و برباد کرتے، جو چیز ساتھ نہ لیجا سکتے اس کو جلا دیتے، عورتیں خاص طور سے ان کا نشانہ بنتیں، جہاں ان کے قدم پہنچ جاتے اس کو اپنے ظلم و ستم سے بالکل ویران کر دیتے، لیکن کھلے میدان میں کبھی مقابلہ نہیں کرتے تھے۔

نواب امیرخاں و پنڈاری

امیرخاں کو علاقہ ڈونڈار (جے پور) کے لوگ پنڈاری یا پنڈارہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں، لیکن پنڈاری کا لفظ امیرخاں کے نام سے منسوب کرنا قطعاً غلط ہے، اس میں شک نہیں کہ کچھ پنڈاری امیرخاں کے ملازم تھے، اور ۱۸۱۱ء میں امیرخاں نے پنڈاری سردار کریم خاں کو دولت راؤ سندھیا کے مقابلہ میں پناہ دی تھی، نواب امیرخاں کا طرز عمل بڑی حد تک پنڈاریوں سے مشابہ تھا، لیکن وہ ایک روہیلہ افغان تھا جسکا پنڈاریوں سے کوئی تعلق نہیں، وہ ایک خود ساختہ جنگجو سردار تھا جس نے اپنی بہادری کے جوہر بار بار میدان جنگ میں دکھائے تھے۔

ٹونک کے ولیعہد محمد وزیر خاں ایسٹ انڈیا کمپنی سے معاہدہ کے بعد جب دہلی گئے، تو مغل شہنشاہ اکبر ثانی نے ان کو وزیر الدولہ کے خطاب سے سرفراز کیا، یہ دونوں قریبی رشتہ دار بھی تھے، ہماری جمہوریہ ہند کے آنجہانی صدر، ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کا تعلق بھی نواب امیرخاں کے خاندان سے تھا، نواب امیرخاں کے ہمعصر انگریز اہل قلم دانوں بر

نپ، ملکم، ڈف، مٹکالف اور کمپنی کے سرکاری مورخوں مل اور ولسن نے نواب امیرخاں کو ظالم پٹھان اور ہولناک لٹیرا تک کہا ہے، لیکن پنڈاری لفظ استعمال نہیں کیا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نواب امیرخاں کو پنڈاری کہنا تاریخ کو غلط طریقہ سے پیش کرنا ہے، پروفیسر قانون گو کی رائے میں "ہماری تاریخ نے ابھی تک ہندوستان کے آخری آزمودہ جنگجو پٹھان مدبر کے ساتھ انصاف نہیں کیا ہے، یہ ہماری تاریخ کا تاریک پہلو ہے۔"

اگر مرہٹہ اس ملک میں قومی جذبہ کے آخری علمبردار تھے تو نواب امیرخاں بلاشبہ و بلا مبالغہ آخری فوجی مدبر تھے، انھوں نے پورے ملک میں اپنی فوجی قابلیت اور تدبر کا سکہ بٹھا دیا تھا، لاوہ راسا جو شروع سے آخر تک ٹونک کے نوابوں کے خلاف ہے مگر نواب امیرخاں کو پنڈاری نہیں مانتی، اس کے نزدیک اپنے افعال اور کردار میں پنڈاریوں کی مشابہت کی وجہ سے عوام میں پنڈاری مشہور ہوئے، پنڈاری کبھی ڈٹ کر دشمن کا مقابلہ نہیں کرتے تھے، مگر نواب امیرخاں ہر نشیب و فراز میں فوج کی رہنمائی ہی نہیں کرتے تھے بلکہ اپنی شجاعت اور ہمت کا لوہا مخالفوں سے منواتے تھے، اسی بنا پر نہ صرف جسونت راؤ ہلکر بلکہ جودھپور کے مان سنگھ راٹھور اور اودے پور کے مہارانا بھیم سنگھ نے بھی ان کو پگڑی بدل بھائی بنایا تھا، نواب امیرخاں کی فوج اپنے دور عروج میں باون سرداروں پر مشتمل تھی جن میں راجہ بہادر لال سنگھ اور کرنل موہن سنگھ بھی شامل تھے،

ہندو مسلم اختلاف کے اس دور میں نواب امیرخاں کی زندگی ہندو مسلم اتحاد کا ایک قابل تقلید نمونہ بن سکتی ہے، ہمارے مورخوں کا یہ فرض ہے کہ وہ تاریخ کو اس کی صحیح شکل میں پیش کریں، ۱۸۳۲ء میں اجمیر دربار کے موقع پر لارڈ ولیم بنٹنگ نواب صاحب کی ہمہ گیر شخصیت سے اتنے متاثر ہوئے کہ انھوں نے امیرنامہ کا

ترجمہ اپنے سکریٹری پرنسپ سے انگریزی میں کرایا، ہمارے مورخوں نے شیرشاہ سوری، شیواجی، نواب حیدر علی والیٔ میسور اور مہاراجہ رنجیت سنگھ کے کارناموں کو تو دکھایا ہے، مگر نواب امیرخاں جیسے مرد میدان کو اس سے محروم رکھا ہے، اور پنڈاری کہہ کر ان کو بدنام کیا ہے، جو بڑا ظلم ہے، سرجادو ناتھ سرکار نے امیرخاں کو صرف Condohilve کہا ہے، نواب امیرخاں جس ستائش کے مستحق ہیں وہ ان کو ملنی چاہیے، اس سے غفلت ہمارے مورخین کی کوتاہی ہوگی، اس کے بغیر وہ غیر جانبدار نہیں کہلا سکتے۔

کتابیات

(۱) امیرنامہ:- منشی بساون لال شاداں (۲) شیرشاہ:- پروفیسر قانون گو۔
(۳) ہسٹوریکل الیسز:- پروفیسر قانون گو (۴) ہسٹری آف مرہٹاز۔ ڈف
(۵) فال آف مغل امپائر:- سرکار

تلخیص وتبصرہ

مشرق وسطیٰ کا موجودہ تنازعہ اور اس کا مستقبل

مذکورۂ بالا عنوان سے بیروت کی امریکن یونیورسٹی کے پروفیسر ڈاکٹر نابیح امین فارس نے ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ کے بعد ایک لکچر انگریزی زبان میں دیا تھا، جو دارالمصنفین کے بڑے دیرینہ ہمدرد اور کرم فرما جناب آصف علی اصغر فیضی صاحب کی عنایت سے ہم کو موصول ہوا ہے، اس میں عرب اسرائیل جھگڑے پر جو روشنی ڈالی گئی ہے، وہ جنگی، سیاسی اور صحافتی رنگ سے بالکل مختلف ہے، اس لیے ہم معارف کے ناظرین کے لیے اس کی تلخیص درج کرتے ہیں۔ ڈاکٹر نابیح امین فارس عیسائی ہیں اور بیروت یونیورسٹی میں تاریخ عرب کے استاد ہیں۔

خواتین ومعزز حاضرین!

میں اپنی گفتگو شروع کرنے سے پہلے دو باتوں کی وضاحت کر دینا چاہتا ہوں، ایک تو یہ کہ میں اپنے پیغمبر کے شہر ناصرہ میں پیدا ہوا، اس لیے مجھ کو اس موضوع سے جذباتی لگاؤ ہے، لیکن میں وعدہ کرتا ہوں کہ جو کچھ کہوں گا اس میں پورا فکری رنگ ہوگا، دوسرے یہ کہ اس میں رائے بالکل میری ذاتی ہوگی، کسی ادارہ، کسی حکومت، کسی تنظیم حتیٰ کہ میرے خاندان کے خیالات

کی نمایندگی نہ ہوگی،

سوال یہ ہے کہ مشرق وسطیٰ کے بحران کی نوعیت کیا ہے؟ اس کی وضاحت ضروری ہے، خصوصاً میں ذاتی طور پر اس کی وضاحت ضروری سمجھتا ہوں، اس مسئلہ میں بڑا انتشار پیدا ہوگیا ہے، لیکن اس کی اصلی نوعیت بالکل بھلادی گئی ہے، جس کا ذکر تک اقوام متحدہ میں نہیں آتا ہے، اس کی وضاحت اس کے اصلی تجزیہ سے ہوسکتی ہے،

یہ موجودہ جھگڑا اور اصل عقبہ اور طیران کی بندرگاہوں کا نہیں ہے، ان دونوں بندرگاہوں کا فیصلہ بین الاقوامی عدالت میں ہو سکتا تھا، جہاں یہ بات متعین ہوسکتی تھی کہ یہ علاقائی بندرگاہیں ہیں یا بین الاقوامی بحری راستے ہیں، میرے ایک طالب علم جنھوں نے ایک وکیل کی حیثیت سے ٹریننگ بھی پائی ہے، اپنے ایم، اے کے ایک مقالہ میں اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ خلیج عقبہ کا پانی علاقائی ہے، لیکن اس بحث کو نظر انداز کیجئے، کیونکہ موجودہ بحران کا تعلق خلیج عقبہ اور طیران سے نہیں ہے،

یہ جھگڑا نہر سویز کا بھی نہیں، کیونکہ ۲۹ر اکتوبر ۱۸۸۸ء کے معاہدہ کی رو سے اس میں امن اور جنگ کے زمانہ میں دنیا کے تمام لوگوں کو پُرامن جہازرانی کی اجازت ہے، لیکن اس معاہدہ کی خلاف ورزی برطانیہ نے ایک مرتبہ پہلی جنگ عظیم اور دوسری مرتبہ دوسری جنگ عظیم میں کی، اس وقت مصر درحقیقت اس معاہدہ کی خلاف ورزی نہیں کر رہا ہے، اسرائیل کے علاوہ تمام ریاستوں کے جہاز اس راستہ سے گذر سکتے ہیں، ۱۹۵۶ء میں مصر نے اس نہر کو اپنی قومی ملکیت میں ضرور لے لیا، لیکن اس نے اس لیے لیا کہ کسی زمانہ میں وہ اس کے حق سے دست بردار نہیں ہوا تھا، گو یہ ایک بین الاقوامی کمپنی کے ماتحت رہی،

یہ جھگڑا ناصر کی وجہ سے بھی نہیں ہے، بہت سے لوگ کہتے ہیں کہ معلوم نہیں کب اس

شخص سے نجات حاصل ہوگی جس کی ذات سے سارے جھگڑے ہیں، ایسے لوگ ناصر کی حکمت عملی سے چیں بجبیں ضرور ہیں، لیکن در اصل جھگڑا ناصر کی وجہ سے نہیں، ناصر مصر کے ساتھ عربوں کی اکثریت کے جذبات کی بھی نمایندگی کر رہے ہیں، دوسرے رہنما کی طرح ان سے غلطی ہوتی رہتی ہے، اور ان سے یقیناً چند غلطیاں سرزد ہوئیں، وہ انسان ہیں، اور انسان ہی سے خطائیں ہوتی ہیں، وہ مسلمان ہیں، اور صرف ایک ہی مسلمان سے کوئی غلطی نہیں ہوتی، وہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہیں،

جھگڑا اسرائیل کی مصنوعی ریاست اور عرب ممالک کا بھی نہیں، پرانے اور نئے پناہ گزینوں کا بھی جھگڑا نہیں ہے، ۱۹۴۹ء میں ان کی تعداد نو لاکھ تین ہزار تھی، جون ۱۹۶۷ء سے پہلے ان کی تعداد تیرہ لاکھ پچاس ہزار ہوگئی، اس میں ساڑھے تین لاکھ ان لوگوں کا اور اضافہ ہوگیا ہے، جو جون ۱۹۶۷ء میں اسرائیلیوں کی وجہ سے بے گھر ہوگئے، لیکن یہ بھی کوئی حقیقی مسئلہ نہیں، یہ پناہ گزیں کسی اور مسئلہ کے شکار ہوکر رہ گئے ہیں،

اصل مسئلہ خود اسرائیل ہے، جس کو ایک قانونی اور اخلاقی حیثیت دیدی گئی ہے، اس کے علاوہ کوئی اور مسئلہ نہیں، یہ مسئلہ صیہونیت اور صیہونیت کے متعلقات کا ہے، لیکن یہ واضح رہے کہ جب میں صیہونیت کہتا ہوں تو اس سے یہودیت مراد نہیں ہوتی، میں سامی النسل ہوں اور عیسائی بھی ہوں، اور عیسائی بھی جدید دنیا اور اسلام سے پہلے کا ہوں، عیسائی کی حیثیت سے اس پر یقین رکھتا ہوں کہ دنیا میں وہی باقی رہ سکتے ہیں جو سب سے اچھے ہیں، صیہونیت سے میری مراد یہودیت نہیں، کیونکہ یہودیت تو میرے مذہب کا ایک حصہ ہے، صیہونیت تو یہودیت کو نفی کرتی ہے۔

صیہونیت کا آغاز پانچویں صدی قبل مسیح سے ہوتا ہے، اس سے پہلے ان کی تاریخ کا

پتہ نہیں، اگر کسی کو شبہ ہو تو وہ انجیل میں عذرا کے نویں اور دسویں باب کا مطالعہ کرے، ان ابواب میں ہٹلر ہی کی طرح نسلی نظریہ کی تنگ نظری اور مجنونانہ تعصب کی تعلیم ہے، صیہونیت کی اسپرٹ ان ہی دو ابواب اور Psalm یعنی مناجات ۱۳۷ پر مبنی ہے، ان ابواب اور مناجات کو منسوب حضرت داؤدؑ سے کیا جاتا ہے، حالانکہ ان سے ان کا کوئی تعلق نہیں، مناجات ۱۳۷ کا غور سے مطالعہ کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ صیہونیت کس طرح اب تک اسی کی اسپرٹ سے چپکی ہوئی ہے، اسی لیے وہ شروع ہی سے تنگ نظر، الگ تھلگ اور اپنے ہی میں مرکوز رہنے والا فرقہ ہے۔

موجودہ دور میں صیہونیت انیسویں صدی میں ابھری، جب کہ یورپ کے عیسائیوں کے مجنونانہ تعصب سے مجبور ہو کر یہودیوں کے مفکرین نے سامی نسلوں کے خلاف ایک مذہبی اور نسلی قومیت کو ابھارا، عذرا اور Psalm ۱۳۷ کے مصنف یرمیاہ اور میکہ پر غالب آئے، یرمیاہ نے باب ۲۹: ۵-۷ میں جلاوطن یہودیوں کو تعلیم اس طرح دی ہے کہ تم اس شہر کی خیر مناؤ جس میں میں نے تم کو اسیر کرا کے بھیجا، اور اس کے لیے خداوند سے دعا مانگو کہ اس کی سلامتی میں تمھاری سلامتی ہوگی، میکہ نے ان کو نصیحت کی تھی کہ تمھارے خداوند تم سے صرف یہ چاہتے ہیں کہ تم عدل پسند ہو، رحم سے محبت کرو، اور اپنے خدا کے ساتھ عجز سے چلو، لیکن یہ باتیں بھلا دی گئیں، اور صرف Psalm ۱۳۷ اور عذرا کی باتیں انیسویں صدی کے مفکروں کے ذہن میں رہ گئیں، جو سامی النسل کی مخالفت کے مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔

صیہونیت کو موزز ہس، لیو پنسکر، تھیوڈر ہرزل نے فلسفیانہ رنگ دیا جس کے بعد یورپ کے یہودیوں نے انفرادی آزادی کو سیاسی پروگرام بنا کر قومیت کی ایک خیالی دنیا بسائی، صیہونیت کی پہلی عالمگیر کانفرنس ۱۸۹۷ء میں ہوئی جس کے بعد سے جدید صیہونیت

دنیا میں چل نکلی، اور پھر یہی صیہونیت کے حامیوں نے یہ نقشہ بنایا کہ فلسطین کے وہ وارث ہیں اور یہاں سے عربوں کو بے دخل کرنا چاہیے۔

پہلی جنگ عظیم میں برطانیہ کو اپنے مفادات سامنے تھے، اس کو خیال پیدا ہوا کہ اگر مصر اس کے اقتدار سے باہر ہو جائے گا تو نہر سویز پر اس کا قبضہ کس طرح رہ سکتا ہے، برطانیہ اسرائیلیوں کی طرف مائل ہوا، جس کے بعد اعلان بالفور کیا گیا ہے، یہ پہلی بین الاقوامی دستاویز ہے جس سے جدید صیہونیت کو سہارا ملا، یہ اعلان ۲ نومبر ۱۹۱۷ء میں ہوا، اس وقت فلسطین پر برطانیہ کا تو قبضہ نہیں تھا لیکن اس اعلان میں وعدہ کیا گیا کہ فلسطین یہودیوں کا ایک قومی وطن بنا دیا جائے گا، پہلی جنگ عظیم کے صلحنامہ کے زمانہ میں صیہونیت کے حامیوں نے یہ نقشہ بنایا کہ فلسطین کے عرب اپنی سرزمین اور جائداد سے کس طرح دربدر کیے جا سکتے ہیں، اس میں ان کو برطانیہ کی پوری حمایت حاصل ہوئی، عربوں نے اس کی مخالفت کی، ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۹ء تک کا زمانہ بڑے ہیجان اور تشدد کا رہا، فلسطین میں بڑے بڑے ہنگامے ہوئے، بغاوتیں ہوئیں۔

ممکن تھا کہ اس کا کوئی حل نکل آتا، لیکن اسی زمانہ میں جنگ چھڑ گئی، جس سے ساری دنیا مصیبت میں مبتلا ہو گئی، برطانیہ نے عربوں سے بہت کچھ وعدے کر رکھے تھے، جن کی روشنی ہی میں برطانوی حکمت عملی کی تشکیل ہونی چاہیے تھی، اور برطانیہ نے کوئی مصالحت کرانا بھی چاہا لیکن اس کی کوشش اس لیے بار آور نہیں ہو سکی کہ ہٹلر کی نازی ازم کی وجہ سے سارے یہودی جرمنی سے جلاوطن کر دیے گئے۔

دوسری جنگ عظیم میں مشرق وسطیٰ میں بھی نئے نئے مسائل پیدا ہو گئے، صیہونیت کی سرگرمیاں یورپ سے منتقل ہو کر امریکہ میں منتقل ہو گئیں، امریکہ اس وقت تک

بین الاقوامی سیاست میں ناتجربہ کار تھا، اس کا بین الاقوامی شعور بھی خام تھا، اس کی
خارجہ پالیسی پر جماعتوں اور امریکن ازم کا دباؤ پڑتا رہا، صیہونیت کے امریکہ میں
منتقل ہو جانے سے یہ مسئلہ زیادہ سنجیدہ ہوگیا، وہاں صرف دو پارٹیاں ہیں جن کے
رہنماؤں نے یہودیوں کے ووٹ حاصل کرنے کی خاطر اس مسئلہ کو اور بھی پیچیدہ کر دیا،

امریکہ میں صیہونیت کو زیادہ فروغ ہوا، امریکی یہودی سب کے سب صیہونیت
کے حامی نہیں ہیں، لیکن صیہونیت کے حامی ہی یہودیوں کے بھی رہنما بن گئے، اور
یہ رہنما زیادہ تر روس اور مشرقی یورپ کے تھے، جو روسی اور مشرقی یورپی روایات
کے پابند بن کر رہے، یورپ میں دوسری جنگ عظیم میں جو المناک واقعات ظہور پذیر
ہوئے تو مذکورہ بالا صیہونی رہنماؤں کی قیادت میں ۱۹۴۲ء میں بلٹمور کانفرنس ہوئی،
اور ان رہنماؤں نے عربوں سے مقاطعہ کی پالیسی اختیار کی، اور فلسطین کو یہودیوں
کی ریاست بنانے کا مطالبہ کیا،

دوسری جنگ عظیم ختم ہوئی تو پرانے امپائر کا خاتمہ ہوگیا، لیکن روس اور امریکہ
کی دو بڑی قوتیں سامنے آئیں، جن پر دنیا کی ساری ذمہ داریاں آگئیں، دنیا کے جمہوری
حصوں پر تو امریکہ اور کمیونسٹوں کے علاقوں پر روس کے اثرات ہوگئے، لیکن اسی کے
ساتھ ادارۂ اقوام متحدہ بھی وجود میں اس لیے آیا کہ وہ تمام لوگوں میں مساوات،
خود اختیاریت اور انسانی حقوق اور بنیادی آزادی کے احترام کا جذبہ پیدا کرے،
اقوام متحدہ کو نسبتاً زیادہ کامیابیاں ہوتیں، اگر دنیا میں ایک طرف سرد جنگ
شروع نہ ہوئی ہوتی اور دوسری طرف ماضی کے پرانے امپائر کو کچھ دنوں اور برقرار
باقی رکھنے کی کوشش نہ کی گئی ہوتی، ادارۂ اقوام متحدہ ابھی بالکل ابتدائی دور ہی میں تھا کہ

اس کو فلسطین جیسے بہت بڑے مسئلہ کا سامنا کرنا پڑا،

اس ادارہ نے اس مسئلہ کو ایک ناتجربہ کار مبتدی کی طرح نپٹایا، اور پھر اس پر طرح طرح
کا دباؤ بھی پڑا جیسا کہ صدر ہیری ایس۔ ٹرومین اور دوسرے امریکنوں کی خود نوشتہ
سوانح عمریوں کے مطالعہ سے اندازہ ہوگا، اس ادارہ کی سب سے پہلی لیکن عظیم ترین غلطی
یہ ہوئی کہ اس کے ذریعہ فلسطین کی تقسیم ہوگئی، جو سراسر ناانصافی پر مبنی ہے، جب یہ
تقسیم ہوئی تو عربوں کی آبادی ۶۷ فی صدی تھی، اور صیہونی صرف ۳۳ فی صدی تھے،
یہ ۱۹۴۷ء کے اعداد و شمار ہیں، ۱۹۲۰ء میں یہودیوں کی آبادی کا تناسب ۱۰ فیصدی
تھا، اور عرب ۹۰ فی صدی تھے، ۱۹۴۷ء میں عربوں کی ۶۷ فی صدی آبادی کو ملک
کا ۴۳ فی صدی حصہ ملا، اور ۳۳ فی صدی آبادی والوں کو ملک کا ۵۶ فی صدی
دیا گیا، اور پھر ستم ظریفی یہ ہوئی کہ یہودیوں کی ریاست میں چار لاکھ نوے ہزار
تو یہودی تھے، لیکن ان کے ساتھ چار لاکھ ستانوے ہزار عرب بھی کر دیے گئے، اٹھ ہزار
کا فرق دونوں میں رکھا گیا، پھر عرب کے حصہ میں آنے والی ریاست میں سات لاکھ
چوبیس ہزار تو عرب تھے، لیکن دس ہزار یہودی تھے، اس طرح متمدن دنیا کی دعائے خیر
کے ساتھ فلسطین سے عربوں کے اخراج کی مہم کی سرگرمیوں کا آغاز ہوا۔

اسرائیل کی ریاست ۱۵ مئی ۱۹۴۸ء کو وجود میں آئی، لیکن اسی زمانہ میں ساڑھے
تین لاکھ عرب فلسطین سے باہر آتے ہوئے دکھائی دیے، قبل اس کے کہ ادارۂ اقوام متحدہ
ان کی مدد کو پہنچے، راشن کارڈ کے حساب سے ان پناہ گزینوں کی تعداد نو لاکھ ۳ ہزار
تین سو ہوگئی،

اسرائیل ۵۶ فی صدی علاقہ لے کر قانع نہیں ہوا، یہ عربوں کو بے دخل کر کے

۳۰ فی صدی علاقہ اور چاہنے لگا، یہ سوال اکثر پوچھا جاتا ہے کہ ۱۹۴۸ء میں عربوں نے اپنے گھربار کو کیوں چھوڑ دیا؟ لیکن اس سوال کا جواب اس سوال سے ہو سکتا ہے کہ آخر وہ اپنے گھروں کو واپس کیوں نہیں گئے؟ اگر اس دوسرے سوال کا جواب مل جائے تو پہلے سوال کا جواب خود بخود مل جائے گا۔

ادارۂ اقوام متحدہ میں اسرائیل کے حامی کہتے ہیں کہ یہودیوں نے یورپ میں بڑی سختیاں جھیلیں، یہ بالکل صحیح ہے، میں بھی یہی کہتا ہوں، لیکن سوال یہ ہے کہ یورپ کے عیسائیوں نے ان پر مظالم کیے تو پھر ان کا بدلہ فلسطین کے عربوں سے کیوں لیا جائے؟ یہودیوں کو یورپ میں کس کس طرح نہ ستایا گیا، یہ کھلی ہوئی تاریخ ہے، ہٹلر کے زمانہ میں یہ مظالم انتہا کو پہنچ گئے، صیہونیت کی تحریک کا آغاز ہٹلر سے پہلے بھی ہو چکا تھا، اس لیے اس کے علمبرداروں کو یہ موقع مل گیا کہ یورپ سے یہودی نکالے گئے ہیں تو پھر فلسطین سے عرب نکالے جائیں، تاکہ جو یہودی یورپ کے مجنونانہ تعصب کے شکار ہوئے ہیں، وہ آباد ہو سکیں۔ اب مسئلہ ہے تو یہی ہے، سرحدوں کا جھگڑا در اصل نہیں ہے، اور نہ عقبہ، طیران، سویز اور ناصر کے تنازعے ہیں، مسئلہ عربوں کے بے دخل ہونے کا ہے، اور یہ ایک اخلاقی مسئلہ ہے، جو سیاست اور جنگ کے ذریعہ حل نہیں ہو سکتا، اسرائیل جنگ کے ذریعہ فرات سے نیل تک ایک امپائر قائم کر لینے میں کامیاب ہو گیا، تو اسکی سامی نسلوں کی مخالفت جاری رہے گی، کیونکہ اس کے سکہ کے دوسرے رخ پر یہی مخالفت منقوش ہے، اور یہ صیہونیوں کی علیحدگی پسندی کا نتیجہ ہے۔

فلسطین میں امن قائم ہونے کے امکانات ابھی دور ہیں، صیہونیوں میں یہ رجحانات نہیں پائے جاتے ہیں کہ وہ عربوں کو ان کی سرزمین سے بے دخل نہ کریں، یہ مسئلہ ان بڑی طاقتوں

کی وجہ سے اور بھی پیچیدہ ہو گیا ہے، جو اسرائیل کے عزائم کو پورا ہونے سے روک سکتے ہیں، لیکن وہ سیسے قسم کے سیاسی اسباب کی بنا پر ان کو روکنا نہیں چاہتے ہیں، عرب کے ساتھ جو تھوڑا بہت انصاف کر دیا جاتا ہے، اس سے وہ مطمئن نہیں ہو سکتے۔ یہ صحیح ہے کہ عرب ابھی کمزور ہیں، ان میں اتفاق نہیں، وہ شکست کھا کر ذلیل اور پریشان ہیں، یہ بھی صحیح ہے کہ وہ بچھڑے ہوئے ہیں، لیکن یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ ایسے ہی برابر رہیں گے، یہ بھی صحیح ہے کہ دنیا کی رائے عامہ ان کے موافق نہیں، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ عرب پناہ گزینوں کے زخم پر کتنا ہی پھاہا رکھ دیا جائے، اور عرب اس انسانیت نوازی کو اچھی نظر سے دیکھنے بھی لگیں، ان کے پناہ گزینوں کی خواہ کتنی ہی مدد کی جائے عرب اس ناانصافی کو بھول نہیں سکتے جو ان کے ساتھ کی گئی ہے، میری رائے میں اس ناانصافی کو دور، اپنے زخم کو مندمل، اور ایک بڑی غلطی کی تلافی کرنے کی خاطر یہ عرب برابر جد و جہد کرتے اور لڑتے رہیں گے، اور مجھکو اس میں شبہ نہیں کہ آخر میں وہ اس ناانصافی کو دور کرنے میں کامیاب ہو کر رہیں گے، گو میں اس وقت تک اس نتیجہ کو دیکھنے کے لیے زندہ نہ رہوں، لیکن میری اولاد اور میری اولاد کی اولاد دنیا کے اس حصہ کی طویل تاریخ میں اسرائیل کی عبرتناک کہانی کا مطالعہ ضرور کر رہی ہوگی۔ "ص ع"

باب التقریظ والانتقاد

تدبّر قرآن جلد اوّل

"مولانا امین احسن اصلاحی تقطیع بڑی ضخامت ۶۰۰ صفحات، کاغذ، کتابت وطباعت اعلیٰ، جلد خوشنما مطلّی، قیمت تیس (۳۰) روپئے، پتہ: دار الاشاعت الاسلامیہ، امرت روڈ کرشن نگر، لاہور"

ہمارے فاضل دوست مولانا امین احسن صاحب اصلاحی، ترجمان القرآن مولانا حمید الدین فراہیؒ کے ارشد تلامذہ میں ہیں، تفسیر کے درس و تعلیم میں انھوں نے تمام تر ان ہی سے استفادہ اور برسوں خود بھی اس پر غور و فکر کیا ہے، اس لیے ان کو تفسیر لکھنے کا حق تھا، اور حق یہ ہے کہ انھوں نے اس کا پورا حق ادا کیا ہے، اور بڑی دقت و وسعت نظر اور ایمانی جذبہ سے یہ تفسیر لکھی گئی ہے، جو ان کی برسوں کی محنت اور غور و فکر کا نتیجہ اور ہر حیثیت سے جامع و مکمل ہے، یہ حصہ سورہ بقرہ اور آل عمران کی تفسیر پر مشتمل ہے، اس میں آیات کے جملہ اہم تفسیری پہلوؤں اور ان کے متعلقات کا احاطہ اور ان کے مفہوم و منشا کو اس خوبی سے واضح کیا گیا ہے کہ ان کی روح سامنے آجاتی ہے۔

اسلام مشرکین عرب اور یہود و نصاریٰ سب کے لیے چیلنج تھا، یہودیوں کی دینی سیادت پر خاص طور سے اس کی زد پڑتی تھی، اس لیے دعوت اسلام کے آغاز میں ان سب کے ساتھ مسلمانوں کے اختلافات اور معرکے پیش آئے، بقرہ اور آل عمران میں ان کا ذکر ہے، فاضل مفسر نے ان آیات کی تفسیر اس انداز سے کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور اسکے نتائج دین ابراہیمی اور اس میں یہود و نصاریٰ

کی تحریفات اور ان کی بداعمالیوں کی پوری سرگذشت سامنے آجاتی ہے، ان واقعات میں جا بجا توراۃ و انجیل کے حوالے بھی ہیں اور کلام مجید کے بیان کی روشنی میں ان کی تحریفات کی تصحیح کی گئی ہے، انداز بیان نہایت مؤثر و دلنشین ہے، البتہ کہیں کہیں تفصیل اطناب کی حد تک پہنچ گئی ہے لیکن طرز تحریر کی دلنشینی سے ملل نہیں ہونے پائی ہے،

کلام مجید کی آیات اور سورتوں میں ربط مصنف کا خاص موضوع ہے، اس لیے اس تفسیر میں اس کا خاص طور سے اہتمام رکھا گیا ہے، اور اس میں شبہ نہیں کہ آیات کی گروپ بندی سے ایک گروپ کی آیات میں بڑی حد تک ربط پیدا ہو گیا ہے، لیکن ہر جگہ اس میں کامیابی نہیں ہوئی ہے، بعض آیات میں اتنا بعید ربط پیدا کیا گیا ہے کہ اس قسم کا ربط اضداد میں بھی پیدا کیا جا سکتا ہے، لیکن اردو تفسیروں میں یہ پہلی کوشش ہے، اس لیے لائق تحسین ہے۔

لیکن کسی مصنف کے خیالات سے سو فیصدی اتفاق ضروری نہیں ہے، اور نہ کسی کتاب کے متعلق فروگذاشتوں سے یکسر پاک ہونے کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے، اس لیے اس تفسیر کی بعض چیزیں بھی نگاہ میں کھٹکتی ہیں، خاص طور سے جہاں فاضل مفسر نے عام مفسرین سے اختلاف کیا ہے یا کسی عام مفہوم کی تحدید کر دی ہے، مثلاً حضرت مریمؑ کے ذکر میں "کلما دخل علیہا زکریا المحراب وجد عندھا رزقا" میں رزق کو حکمت و معرفت کے معنی میں محدود کر دیا ہے، حالانکہ قدیم و جدید دونوں مفسرین کی اکثریت نے رزق کی تفسیر میووں سے کی ہے، چنانچہ ابن جریر نے تقریباً تمام روایتیں اسی معنی کی نقل کی ہیں (تفسیر ابن جریر، ج اول ص ۵۳ - ۱۵۲)، ابن کثیر نے دونوں قسم کی روایتیں نقل کر دی ہیں (تفسیر ابن کثیر ج ا ص ۵۴) اردو کے سب سے بڑے مترجم و مفسر قرآن شاہ عبد القادر صاحب نے رزق کا ترجمہ "میوہ بے بہار" کیا ہے، (موضح القرآن ص ۵۴) اس لیے رزق کے معنی کو حکمت و معرفت کے معنی میں محدود کر دینا صحیح نہیں ہے بلکہ مادی اور روحانی دونوں رزق کے لیے عام رکھنا زیادہ مناسب ہے، اس سے حضرت مریمؑ کی عظمت زیادہ بڑھ جاتی

اسی طرح "الا ان تتقوا منھم تقاۃ" کا ترجمہ کیا گیا ہے "ان (کفار کی موالات) سے بچو جیسا کہ بچنے کا حق ہے"۔ اور اس کی تفسیر میں لکھا ہے کہ "اس سے جن لوگوں نے تقیہ کا جواز نکالا ہے انھوں نے لغت، نظائر قرآن اور سیاق و سباق ہر چیز کو نظر انداز کر دیا ہے"۔ مصنف کے ترجمہ پر اعتراض نہیں ہے، جو لوگ تقیہ کے جواز کے قائل نہیں ہیں، ان کے لیے یہ ترجمہ بھی صحیح ہے لیکن یہ کہنا کہ جن لوگوں نے اس آیت سے تقیہ کا جواز نکالا ہے، انھوں نے لغت، نظائر قرآن، اور سیاق و سباق ہر چیز کو نظر انداز کر دیا ہے، صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ ابن جریر، ابن کثیر اور دوسرے قدیم و جدید مفسرین نے اس سے تقیہ کا جواز نکالا ہے جن کے متعلق مذکورۂ بالا چیزوں کو نظر انداز کر دینے کا گمان صحیح نہ ہوگا، البتہ تقیہ کے مفہوم اور حدود میں اختلاف ہو سکتا ہے، ابن جریر اور ابن کثیر صرف اس صورت میں تقیہ کے جواز کے قائل ہیں جب کوئی مسلمان کفار کے قبضہ میں ہو، اور ان سے جانی یا کسی قسم کے بڑے نقصان کا اندیشہ ہو، ایسی صورت میں دل میں کفار کی نفرت و عداوت کو قائم رکھتے ہوئے، ان سے ظاہری مدارات کی اجازت ہے، اور اس کی تائید میں دونوں نے روایتیں نقل کی ہیں، ابن کثیر نے حضرت ابو درداؓ کی بخاری کی یہ روایت نقل کی ہے کہ "ہم بعض لوگوں کی ظاہری مدارات کرتے ہیں لیکن ہمارے دل ان پر لعنت بھیجتے ہیں" (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ابن جریر ج ۱ ص ۱۴۲ و ابن کثیر ج ۱ ص ۳۵۷)۔ اردو مفسرین میں مولانا اشرف علی صاحب تھانوی کا بھی یہی مسلک ہے، چنانچہ انھوں نے اس آیت کا ترجمہ "مگر ایسی صورت میں کہ تم ان (کفار) سے کسی قسم کا اندیشہ رکھتے ہو" کیا ہے، اور اپنی تفسیر میں اس مسئلہ پر پوری بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کفار سے دلی موالات کسی حال میں بھی جائز نہیں لیکن ظاہری مدارات تین صورتوں میں درست ہے، ایک دفع ضرر کیلئے، دوسرے کافر کی مصلحت دینی توقع ہدایت کے لیے، تیسرے اکرام ضیف کے لیے، اس آیت (یعنی الا ان تتقوا منھم تقاۃ) میں اسی دفع ضرر کی حالت کو مستثنی کیا گیا ہے اور اس سے مراد

مدارات ہے، جس کو صورۃ موالات میں داخل کر کے مستثنی منہ قرار دیا گیا ہو (بیان القرآن ج ۲ ص ۱۱) لیکن یہ جواز صرف مجبوری کی حالت کے لیے ہو جب کفار سے جانی یا کسی بڑے نقصان کا اندیشہ ہو اس سے مراد مروجہ تقیہ نہیں ہے کہ اس کو زندگی کا معمول بنا لیا جائے، مولانا اشرف علی صاحب نے بھی اس شبہہ کو ان الفاظ میں دور کیا ہے، "بعض لوگوں کو اس آیت میں تقیہ متعارفہ شیعہ کے جواز کا شبہہ ہوتا ہے، اس کا دفع یہ ہے کہ اس آیت کو اس تقیہ سے اصلاً مس نہیں ہے، کیونکہ آیت ہذا میں خوف و ضرر کے وقت دوستی کے اظہار اور عداوت کے اخفا کا ذکر ہے اور تقیہ متعارفہ میں کفر کا اظہار اور ایمان کا اخفا ہوتا ہے (ایضاً) البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اجازت اصحاب رخصت کے لیے ہے، اربابِ عزیمت کی ہمت خود اس کو گوارا نہ کرے گی۔

بعض مقامات پر ترجمہ خلاف احتیاط نظر آیا، مثلاً "لن یضروکم الا اذی" کا ترجمہ کیا گیا ہے "تمھیں تھوڑی سی زبان درازی کے سوا کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے"۔ مفہوم کے اعتبار سے ترجمہ غلط نہیں ہے لیکن محدود ہے، اس کا ترجمہ "چھوٹی چھوٹی تکلیفیں" زیادہ مناسب ہے جس میں کفار کی زبان درازی بھی داخل ہے، اسکی وضاحت تفسیر میں کیجا سکتی تھی، یا قوسین میں اسکو لکھ دیا جاتا، جیسا کہ شاہ عبد القادر صاحب نے کیا ہے، مولانا اشرف علی صاحب نے بھی اس کا ترجمہ "خفیف اذیت" کیا ہے، اور قوسین میں "برا بھلا کہہ کر دل دکھانا" لکھکر اس کی وضاحت کر دی ہے، (بیان القرآن ج ۱ ص ۸۴)۔ لیکن یہ کوئی غلطی نہیں ہے بلکہ صرف خلاف احتیاط فروگذاشت ہے جس سے ترجمہ میں تحریف کا اندیشہ رہتا ہے، مثلاً اگر کوئی شخص تدبر قرآن کے اس ترجمہ کا ترجمہ کسی زبان میں کرے تو لامحالہ زبان درازی کا ترجمہ کرے گا جو اصل لفظ سے دور ہو جائے گا، اس لیے اس میں احتیاط کی ضرورت تھی، اس قسم کے بعض اور ترجمے بھی ہیں، چنانچہ ایک سے زیادہ مقامات پر مفسر نے آیت کے کسی لفظ کا ایک خاص مفہوم لیکر ترجمہ کر دیا ہے، اور تفسیر میں اس کی وضاحت بھی کر دی ہے کہ ہم نے ترجمہ میں اس مفہوم کا لحاظ رکھا ہے۔

مگر یہ خفیف فروگذاشتیں زیادہ لائق التفات نہیں، البتہ ایک مقام پر مصنف یا اپنا مفہوم و منشا واضح نہ کرسکے یا راقم سمجھنے سے قاصر رہا، وہ لکھتے ہیں :

ہماری نمازوں کے اندر یہ شان (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی نمازوں کی شان) باقی نہیں ہے، اب نمازیں صرف رسم داری کی نوعیت کی چیز بن گئی ہے اور زندگی سے اسکا کوئی تعلق باقی نہیں رہا"

یہاں تک تو ٹھیک ہے، واقعی اب ہماری نمازیں محض ایک بے روح رسم بن گئی ہیں اور ہمارے اعمال پر ان کا کوئی اثر نہیں ہے، لیکن اس کے بعد کی اس عبارت کا منشا سمجھ میں نہیں آیا :۔

"اب ہم نمازیں تو بے جان اور بے روح پڑھتے ہیں اور لمبی لمبی دعائیں نمازوں سے فارغ ہوکر مانگتے ہیں، حالانکہ مانگنے کا اصل وقت نمازوں میں ہوتا ہے جبکہ بندہ اپنے رب کے حضور میں ہوتا ہے۔" (ص ۴۲)

اگر اس سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ نماز تو خود ہی دعا ہے اس لیے اس میں اخلاص و خشوع پیدا کرنا چاہیے تو یہ درست ہے۔ یہ بعض ائمہ کا مسلک بھی ہے کہ نماز خود دعا ہے، اس لیے فرض نماز کے بعد کسی اجتماعی دعا کی ضرورت نہیں لیکن دعا کو نماز کے اندر محدود کردینے میں اس کا دائرہ بہت تنگ ہوجاتا ہے، جس سے دعا کا مقصد ہی فوت ہوجاتا ہے، اس کے علاوہ اس میں بعض اور پیچیدگیاں بھی ہیں، مثلاً نماز میں افتتاح تشہد اور اختتام کی حدیث کی دعاؤں کے علاوہ اور کوئی چیز قرآن کے علاوہ نہیں پڑھی جاسکتی[1]، اس لیے نماز کے اندر دعا کی شکل صرف یہی ہے کہ کلام مجید کی دعائیہ آیات پڑھی جائیں، اور بعض آیات ایسی ہیں جن میں اجمالی طور پر دین و دنیا دونوں کی بھلائی کی دعا آجاتی ہے، مگر ان میں تفصیل سے ان تمام احتیاجوں اور ضرورتوں کا احاطہ نہیں ہے، جو انسانی زندگی میں پیش آتی ہیں یا ایک انسان جن کی جائز تمنا کرسکتا ہے، یہ کمی حدیثوں کی دعاؤں سے پوری ہوتی ہے ان میں

---

[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے اندر جس قدر دعائیں منقول ہیں وہ سب افتتاح یا اختتام نماز کی ہیں، بعض روایتوں میں سجدہ کی بھی دعائیں ہیں لیکن محدثین کا یہ فیصلہ ہے کہ یہ دعائیں آپ نفل نمازوں میں پڑھتے تھے۔ (زاد المعاد)

بکثرت ایسی دعائیں ہیں جن میں ان تمام چیزوں کا احاطہ ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان دعاؤں کو نمازوں کے بعد مانگتے تھے۔ فرض نمازوں کے بعد کی دعائیں تو متواتر روایتوں سے منقول ہیں اور ان پر امت کا مسلسل عمل چلا آرہا ہے، اس لیے علماء نے سہولت کے خیال سے ان دعاؤں کے مجموعے مرتب کردیے ہیں،

یا اگر کوئی شخص اپنی زبان میں دعا مانگنا چاہے تو وہ نماز میں کس طرح مانگ سکتا ہے، یوں تو دعا کا دروازہ ہر وقت کھلا ہوا ہے، لیکن خاص خاص اوقات، مقامات، ایام اور حالات میں دعائیں زیادہ مقبول ہوتی ہیں، ان میں سے ایک وقت فرض نماز کے بعد کا بھی ہے، اس لیے یہ کہنا کہ "دعا کا اصل وقت نماز میں ہوتا ہے اور لوگ اس کے بعد لمبی لمبی دعائیں مانگتے ہیں"، کہاں تک صحیح ہے، البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہماری نمازوں کی طرح ہماری دعائیں بھی بے جان ہیں، اس لیے نماز میں اخلاص، حضور قلب اور خشوع و خضوع اور دعا میں حقیقی ابتہال و تضرع پیدا کرنے کی ضرورت ہے دعا تو خود بڑی عبادت اور اس کی اصل روح ہے "الدعاء مخ العبادۃ"۔ عبادت بھی درحقیقت دعا ہی ہے، اس لیے سب سے بڑی عبادت یہ ہے کہ انسان ہمہ تن دعا بن جائے۔

اس تحریر کا مقصد خوردہ گیری نہیں بلکہ جو چیزیں نگاہ میں کھٹکیں ان کو بیان کردینا مناسب معلوم ہوا، مگر اس قسم کی فروگذاشتوں سے کتاب کی خوبی میں فرق نہیں آتا، وہ اپنی جگہ پر مسلم اور مصنف کا بڑا کارنامہ ہے، اس سے اردو تفسیر کے ذخیرہ میں بیش بہا اضافہ ہوا اور وہ ہر پڑھے لکھے مسلمان کے مطالعہ کے لائق ہے۔

مطبوعات جدیدہ

العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویۃ } از مولانا شاہ احمد رضا خاں صاحب، بڑی تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۷۲۴، قیمت تحریر نہیں،

پتہ :- سنی دار الاشاعت، مبارک پور، اعظم گڈھ۔

مولانا احمد رضا خاں صاحب بریلوی مرحوم اس دور کے صاحب علم و نظر علما و مصنفین میں تھے، دینی علوم خصوصاً فقہ و حدیث پر ان کی نظر نہایت وسیع اور گہری تھی، چند سال پہلے انکے فتاوی کی تیسری جلد پر معارف میں تبصرہ شائع ہو چکا ہے، یہ چوتھی جلد ہے، جو جنائز، زکوٰۃ، صوم اور حج کے متعلق تقریباً ساڑھے چار سو مسائل پر مشتمل ہے، ان ابواب کے متعلق مولانا کے بعض مستقل رسالے اور کئی کئی صفحے کے طویل فتوے بھی اس میں شامل ہیں، مولانا نے جس دقت نظر اور تحقیق کے ساتھ جواب تحریر فرمائے ہیں اس سے ان کی جامعیت، علمی بصیرت، فقہی جزرسی، استحضار، ذہانت اور طباعی کا پورا اندازہ ہوتا ہے، مگر اس جلد کا نصف حصہ جنائز پر مشتمل ہے جس کے متعدد مسائل میں دوسرے طبقہ کے لوگوں کو مولانا کے فتاوی سے کلی اتفاق نہیں ہو سکتا۔ اور انھوں نے خود اس قسم کے جزئی اور فروعی مسائل کے سلسلہ میں دوسروں کی تفسیق و تکفیر کی ہے، ایک طرف انکی شدت پسندی کا یہ حال ہے کہ شافعی المذہب امام کی اقتدا یا جہریہ دوبارہ یا غائبانہ نماز جنازہ پڑھنے کو وہ لاطاعۃ لمخلوق فی معصیۃ اللہ کے تحت معصیت قرار دیتے ہیں، دوسری طرف توسع کا یہ حال ہے کہ جن چیزوں کے بارہ میں کوئی صراحت موجود نہیں ہے، ان کے جواز پر اصرار کرتے ہیں، مثلاً جنازہ کے ساتھ

ذکر جہر کو جو خود ان کی تصریح کے مطابق حنفی مذہب میں بھی مکروہ ہے، یا ممنوع اوقات میں عوام کو نماز پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں (ص ۵)، تاہم ان کے بعض فتووں سے انکی انصاف پسندی بھی ظاہر ہوتی ہے، مثلاً ص ۲۰۸ پر اس طبقہ میں جس کے وہ نمائندہ ہیں، بعض مروج چیزوں کو شرعاً لازم سمجھنے کو عقیدۂ فاسد اور بعض کو ممنوع قرار دیتے ہیں، کتاب کی ترتیب و تبویب کا انداز قدیم ہے، نہ حوالوں کی تخریج کی گئی ہے اور نہ مکررات کو حذف کیا گیا ہے۔ مولانا کے تکفیری آراء و اقوال سے قطع نظر انکے یہ عالمانہ و محققانہ فتاوے مخالف و موافق ہر طبقہ کے مطالعہ کے لائق ہیں، اس ضخیم مجموعہ کی اشاعت پر ناشر مبارکباد کے مستحق ہیں۔

فتاوی رحیمیہ جلد اول :- افادہ مولانا حافظ قاری مفتی سید عبدالرحیم صاحب لاجپوری متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۴۰۰ مجلد قیمت دس روپے،

پتہ: علم ستان، چوک بازار، سورت، گجرات۔

یہ مجموعہ حضرت مولانا سید عبدالرحیم صاحب خطیب بڑی جامع مسجد راندیر ضلع سورت کے فتاوی پر مشتمل اور گجراتی زبان سے اردو میں منتقل کیا گیا ہے، اسکی دوسری جلد ابھی زیر طبع ہے، پیش نظر جلد اول میں کتاب الایمان، کتاب العلم، کتاب الطہارۃ اور کتاب الصلوٰۃ (عیدین، تراویح اور جنائز) شامل ہیں، اردو زبان میں فتووں کے بہت سے مجموعے شائع ہو چکے ہیں، اس مجموعہ کی اشاعت سے اس ذخیرہ میں ایک اچھا اضافہ ہوا ہے، فاضل مفتی نے ہر مسئلہ کا مدلل اور محققانہ جواب تحریر کیا ہے، حوالہ کے ساتھ عبارت بھی نقل کی ہے اور صرف فقہ کی کتابوں ہی پر اکتفا نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اکثر جوابات میں مولانا عبدالحئی فرنگی محلی کی طرح قرآن و سنت اور صحابہ کا تعامل بھی بیان کیا ہے اور اس کے نظائر پیش کیے ہیں، جوابات میں اتنی تفصیل اور تنقیح کی گئی ہے کہ مسئلہ کے تمام متعلقات سامنے آجاتے ہیں، عموماً فتاوی کی زبان خشک اور مصطلحات فن سے بوجھل ہوتی ہے، لیکن اس مجموعہ

کی زبان نہایت سلیس ہے، اور اس کے مطالعہ سے ایک لذت و حلاوت اور روحانی کیفیت محسوس ہوتی ہے، جو غالباً مصنف کی باطنی کیفیت کا اثر ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اتنے مسائل میں ہر شخص کا مجیب کلی متفق ہونا ضروری نہیں ہے، جہاں غیر مقلدین اور علمائے بریلی کے فتووں پر رد و قدح کی گئی ہے وہاں لب و لہجہ میں شدت آگئی ہے،

گل نو :- مرتبہ جناب واحد پریمی صاحب تقطیع خورد، کاغذ کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۱۴۴ مجلد مع گرد پوش قیمت ۶ر پتہ: مکتبہ صبح ادب نزد مسجد ٹولوالی بھوپال ۱۱

جناب واحد پریمی بھوپال کے نوجوان اور خوشگو شاعر ہیں، یہ مجموعہ انکی غزلیات پر مشتمل ہے، مصنف میں شعر و سخن کا ذوق ستھرا ہے، اور انکے خیالات میں تازگی اور طرز ادا میں سادگی و دلکشی ہے، انھوں نے کہیں کہیں سیاسی حقائق اور موجودہ زمانہ کے حالات کی عکاسی اور غم جاناں سے زیادہ غم دوراں کی حکایت کی ہے، لیکن یہ مصنف کا پہلا مجموعہ ہے، اسلیے بعض خیالات میں عدم پختگی اور زبان و بیان کی معمولی خامیاں بھی ہیں، جو مشق و ریاض اور مطالعہ سے دور ہو جائیں گی۔

کفاک علما بالعربیۃ حصہ دوم و سوم :- مرتبہ مولانا عبد الحمید نعمانی متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر صفحات ۱۳۰ قیمت ۲ر ۵ پیسے و ۳ر ۲۵ پیسے - پتہ مدرسہ ملت مالیگاؤں ضلع ناسک و کتب خانہ انجمن ترقی اردو، اردو بازار دہلی ۶

مولانا عبد الحمید نعمانی نے عربی کے مبتدی طلبہ کے لیے ایک مفید عربی ریڈر لکھی ہے جو چار حصوں پر مشتمل ہے، پہلے حصہ کا ان صفحات میں ذکر آچکا ہے، یہ دوسرا اور تیسرا حصہ ہے، مصنف کو تعلیم و تدریس اور تصنیف و تالیف دونوں کا اچھا سلیقہ اور پورا تجربہ ہے، اس لیے طلبہ کے ذوق و استعداد کے مطابق ان میں مشق و تمرین کے ساتھ عربی کے مبادیات اور ضروری قواعد مفید انداز میں لکھے ہیں، یہ عربی ریڈر عربی مدارس کے نصاب میں شامل کیے جانے کے لائق ہے۔

"ض"

جلد ۱۰۴ - ماہ رجب المرجب ۱۳۸۹ھ مطابق ماہ اکتوبر ۱۹۶۹ء - عدد ۴

مضامین

مقالات

آثار علمیہ